



**REVISTA DISCUSIONES FILOSÓFICAS**

ISSN 0124-6127

- Fundada en enero de 2000 -

Periodicidad semestral

Tiraje 300 ejemplares

Año 10, No 14, 156 p.

enero - junio, 2009

Manizales - Colombia

**Rector**

Universidad de Caldas

Ricardo Gómez Giraldo

**Vicerrector Académico**

Germán Gómez Londoño

**Vicerrector de Investigaciones y Postgrados**

Carlos Emilio García Duque

**Vicerrector Administrativo**

Fabio Hernando Arias Orozco

**Vicerrector de Proyección**

Mario Hernán López Becerra

**DISCUSIONES FILOSÓFICAS**

Es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus temas de interés son la Filosofía (en todas sus clasificaciones), y la Literatura (mirada desde un punto de vista filosófico). Nuestro objetivo es difundir resultados de investigación, propiciar el debate crítico sobre las tesis planteadas en los artículos, y contribuir a la literatura y la crítica filosófica mediante reseñas y traducciones sobre los temas ya enunciados. La revista está dirigida a estudiantes, investigadores, profesores y profesionales en filosofía y literatura, así como a otros lectores que tengan afinidad por nuestros temas de interés.

Los artículos que aparecen en esta revista están indexados en el *Philosopher's Index*

página web:

<http://www.ucaldas.edu.co/vinvestyp/index.php?option=content&task=view&id=46>

La revista Discusiones Filosóficas está indexada en Publindex categoría B

**COMITÉ EDITORIAL**

Director

*Carlos Emilio García Duque*

\*\*\*

*Liliana Herrera* (Universidad Tecnológica de Pereira)

*Julián Serna Arango* (Universidad Tecnológica de Pereira)

*Juan Manuel Jaramillo* (Universidad de Caldas)

*Alejandro Patiño Arango* (Universidad de Caldas)

**COMITÉ INTERNACIONAL**

*Carlos Ulises Moulines* (Institut für Philosophie Logik und Wissenschaftstheorie.

Universidad de München – Alemania)

*Garrett Thomson* (College of Wooster – USA)

*Freddy Téllez* (Universidad Popular de Lausana – Suiza)

*Valentina Marulanda* (Caracas – Venezuela)

*Luis Salvático* (Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

**COMITÉ TÉCNICO DE APOYO A LA EDICIÓN**

*Juan David Giraldo Márquez* - Coordinación

*Juan David López González* - Diagramación

*Carlos Eduardo Tavera Pinzón* - Soporte Técnico

*Carlos Fernando Nieto Betancur* - Implementación Metodología SciELO

*Carlos Emilio García Duque* - Traducción de los resúmenes al inglés

*Raúl Andrés Jaramillo* - Corrector de estilo

*Laura Rueda Chaparro* - Corrector de estilo

*Pedro Antonio Rojas Valencia* - Monitor

**VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES**

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 12222

E-mails: [vinves@ucaldas.edu.co](mailto:vinves@ucaldas.edu.co)

[revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

[discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co)

Manizales - Colombia

**EDICIÓN**

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

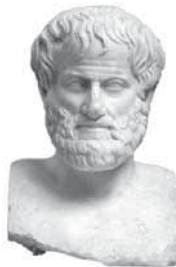


Imagen Portada:  
Busto de Aristóteles

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo es exclusiva del autor y no expresa ni compromete la posición de la revista.



# ph

## CONTENIDO CONTENTS

<b>PRESENTACIÓN EDITORIAL</b> <i>EDITORIAL</i>	<b>7</b>
<b>HUME AND SELF-IDENTITY</b> <i>HUME Y LA IDENTIDAD PERSONAL</i> <i>Carlos Emilio García Duque</i>	<b>13</b>
<b>ALLUSIONS TO HENOTHEISM AND MONOTHEISM</b> <b>IN CICERO'S BOOK II OF THE NATURE OF THE GODS</b> <i>ALUSIONES AL HENOTEISMO Y EL MONOTEÍSMO EN EL LIBRO II DE</i> <i>SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOS DE CICERÓN</i> <i>Isha Gamlath</i>	<b>27</b>
<b>LA ILÍADA Y LAS CATEGORÍAS DE LA FILOSOFÍA DE LA NOVELA</b> <i>THE ILIAD AND THE CATEGORIES OF PHILOSOPHY IN THE NOVEL</i> <i>Javier Picón Casas</i>	<b>43</b>
<b>LA FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO, DE ANDRÉS BELLO,</b> <b>FACTUM REVOLUCIONARIO</b> <i>ANDRÉS BELLO'S PHILOSOPHY OF UNDERSTANDING. A REVOLUTIONARY FACTUM</i> <i>Juan Manuel Cuartas R.</i>	<b>63</b>
<b>OBSERVACIONES CRÍTICAS DE NIETZSCHE AL PENSAMIENTO KANTIANO</b> <i>NIETZSCHE'S CRITICAL REMARKS TO KANTIAN THOUGHT</i> <i>Jorge Iván Cruz G.</i>	<b>75</b>

<b>FENOMENOLOGÍA DE LA MIRADA</b>	<b>97</b>
<i>PHENOMENOLOGY OF THE VIEW</i>	
<i>Miguel Ángel Villamil Pineda</i>	
<b>EL CUERPO EN LA FILOSOFÍA VIRTUAL</b>	<b>119</b>
<i>THE BODY IN VIRTUAL PHILOSOPHY</i>	
<i>Dalia Carreño Dueñas</i>	
<i>Alejandro Rojas Benjumea</i>	
<i>Humberto Valero Cárdenas</i>	
<i>Fr. Arturo Restrepo Restrepo O.P.</i>	
<b>VIRTUDES Y VICIOS</b>	<b>133</b>
<i>VIRTUES AND VICES</i>	
<i>Aristóteles</i>	
<b>COLABORADORES</b>	<b>146</b>
<i>COLLABORATORS</i>	



## PRESENTACIÓN EDITORIAL

EDITORIAL

La presente edición de la revista *Discusiones Filosóficas* reúne una variada gama de temas y recoge contribuciones de estudiosos extranjeros y nacionales, que realizan sus actividades de investigación y docencia en instituciones públicas o privadas en las que se reconoce la importancia del saber filosófico. Este primer fascículo del año 2009 comienza con un ensayo sobre el problema clásico de la identidad personal. En su trabajo *Hume and self-identity*, el profesor García examina las tesis de Hume sobre la identidad personal y a pesar de los abundantes juicios negativos sobre ellas que hay en la literatura, intenta ver sus puntos fuertes. Por otra parte, García muestra que la perspectiva de Hume guarda correspondencia con nuestras intuiciones ordinarias sobre la identidad personal. Finalmente, el autor emplea los puntos de vista de Hume para responder a ciertas cuestiones enigmáticas sobre casos de doble personalidad a propósito del caso literario del Dr. Jekyll y Mr. Hyde. El artículo finaliza con un comentario sobre un supuesto error de Hume en investigación conceptual de acuerdo con la acusación de Penelhum.

Enseguida, hemos incluido el artículo de Isha Gamlath *Alusiones al henoteísmo y el monoteísmo en el libro II de Sobre la Naturaleza de los dioses de Cicerón*, en el que la investigadora de la Universidad de Kelaniya emprende un análisis detallado del libro de Cicerón y ofrece algunas razones para concluir que dicho libro constituye una investigación de la naturaleza de lo divino en términos de su existencia, sus funciones, y las bendiciones que confiere sobre la humanidad. Según Gamlath, las ideas de Cicerón y la tradición estoica permiten una comprensión más profunda de la tesis más amplia de una justificación teórica de la esencia de lo divino, conceptualizada como un ser supremo o como el principio que gobierna un cosmos articulado de manera divina, al igual que una serie de arquetipos subsidiarios que emanan su iluminación eterna y simultáneamente. A pesar de la dificultad para detectar la extensión y el grado en que aquí se encuentran representados los asuntos clave relacionados con los criterios de una verdad teológica en Cicerón (i.e. la derivación de conceptos platónicos, la influencia de las modificaciones ortodoxas de los estoicos tardíos y los precursores del neo-estoicismo, Posidonio y su defensa metodológica que confirma las doctrinas estoicas en las que sobreviven alusiones a los conceptos religiosos, como henoteísmo y monoteísmo, acuñados apenas en el siglo XVII de

nuestra era) el artículo intenta explorar los grados de reflexión de los conceptos religiosos postulados en el marco teórico del libro II de *Sobre la Naturaleza de los dioses*, al igual que su conceptualización teológica de lo divino.

El profesor Javier Picón Casas, de la Universidad Pontificia de Salamanca, ha contribuido a este número con un artículo titulado *La Ilíada y las categorías de la filosofía de la novela*. En este trabajo, Picón Casas plantea que es posible intuir una serie de hipótesis sobre aspectos metafísicos y del lenguaje en los escritos de Homero, pese a que siempre se han considerado exclusivamente como creaciones literarias. El artículo está organizado en cuatro secciones. En la primera de ellas se definen las tres categorías clásicas de la novela antigua. En la segunda, se examina el asunto del papel del narrador homérico. En la tercera, se exponen algunos ejemplos sobre el carácter reversible de las descripciones homéricas. En la cuarta y última sección, se muestra la manera como la visión del mundo homérico y su lenguaje narrativo dependen de las ideas religiosas que la obra contiene, las cuales implican todo un desarrollo de la metafísica y la ciencia de la Filosofía Arcaica y Clásica.

En esta entrega se publica también un trabajo del filósofo colombiano Juan Manuel Cuartas, profesor de la Universidad del Valle. Cuartas se ocupa en este artículo de la influencia filosófica de la obra de Andrés Bello. Según Cuartas, es perfectamente posible integrar el trabajo intelectual de Bello a la historia de la filosofía del nuevo mundo. Como bien se sabe, a solicitud del libertador, Bello fue el artífice de muchas revoluciones educativas y culturales. El profesor Cuartas documenta cómo Bello organizó en Chile la “instrucción pública”, fue Rector de la nueva Universidad de Chile, redactó el *Código civil chileno*, orientó la política exterior, y el *Tratado de derecho internacional*, y como si todas estas realizaciones fueran poco, llevó a feliz término su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Cuartas se ocupa especialmente del carácter revolucionario de la *Filosofía del entendimiento* de Bello. Semejante tarea no está exenta de complejidades, si tenemos en cuenta que lo mínimo que revela un análisis de esta obra es la forma radical en que el pensamiento de Bello se aparta de los sistemas filosóficos caducos orientados a la prescripción de cánones de comportamiento y a la observancia de dogmas.

Como se ha advertido y expresado ya en fascículos anteriores, nuestra revista está abierta a todas las vertientes de la filosofía, con la única exigencia de superar el proceso de arbitraje anónimo. Tal apertura temática contribuye a explicar el carácter tan variado que, por coincidencia, caracteriza este número. Además de los ensayos ya mencionados, los lectores podrán disfrutar también del artículo de Jorge Iván Cruz, *Observaciones críticas de Nietzsche al pensamiento kantiano*. En este ensayo, Cruz se ocupa de las opiniones de Nietzsche sobre la obra de Kant y, en particular, del demoledor juicio según el cual la teoría kantiana del conocimiento favorece el instinto del rebaño y conduce a los espíritus a tan impropia situación. Si Nietzsche está en lo correcto, Kant promueve la



ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas, porque los conceptos del entendimiento se generan sin una significativa participación activa del sujeto. Por otra parte, el rechazo y subvaloración del conocimiento del mundo inteligible, lleva al sujeto a buscar su destino en otra parte, lo que conlleva al orden moral del deber ser.

A continuación hemos incluido un trabajo de Miguel Ángel Villamil titulado *Fenomenología de la mirada*. Villamil parte del reconocimiento del carácter fundamentalmente visual de la cultura de occidente. Tras esta premisa, el profesor de la Universidad de San Buenaventura intenta mostrar la forma como el paradigma perceptivo condiciona la mirada tanto del mundo de las cosas, como del mundo de los otros. Para este propósito, expone la diferencia entre el ojo como órgano y la mirada como una visión orientada. De igual modo, Villamil analiza cuidadosamente los elementos constitutivos de la mirada, e intenta explicar la manera en que su actitud u orientación permite afirmar o negar a los otros. El artículo finaliza explorando la categoría de “mirada amorosa” y su relación con el tránsito de la coexistencia a la intersubjetividad y de la masa a la *común-unidad*.

En una línea distinta, pero conceptualmente común, procede la contribución siguiente. Se trata de un artículo que reporta los resultados de un trabajo de algunos miembros del grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás, de autoría de los profesores Dalia Carreño, Fr. Arturo Restrepo, Alejandro Rojas y Humberto Valero. En este artículo titulado *El cuerpo en la filosofía virtual*, los autores parten de un modelo humanista de educación virtual y de una reflexión crítica de la concepción tradicional de cuerpo para hacer un análisis filosófico a la luz de los aportes de Levy. El grupo de trabajo también toma en cuenta algunos planteamientos de Sartre, Baudrillard, Merleau-Ponty, Schopenhauer y Lipovezky quienes examinan diversas dificultades frente a la idea de cuerpo. En particular, les llama la atención los problemas que emergen cuando el cuerpo se considera como algo externo o como una cosa, y cuando se le asignan condiciones de calidad, dignidad y estatus inferiores a las que suelen asignarse al espíritu, al alma o a la conciencia. Los miembros de este colectivo consideran que la virtualidad, entendida como una nueva realidad del hombre, permite introducir un cambio frente a la distinción clásica entre sujeto y objeto, distinción que dispuso la forma de ser y entender el mundo, la realidad y el conocimiento de la humanidad durante mucho tiempo pero que ahora debe revisarse, a la luz de los más recientes resultados de la investigación filosófica en este campo.

La presente entrega se cierra con la traducción de un opúsculo que se ha atribuido al filósofo griego Aristóteles y que se titula *Virtudes y vicios*. De acuerdo con los traductores, Olmer Alveiro Muñoz, del Grupo de Estudios Clásicos y Semíticos de la Universidad Pontificia Bolivariana, y nuestro colega Jorge Alejandro Flórez, actualmente en la Southern Illinois University at

Carbondale, varios especialistas han encontrado notables semejanzas entre esta obra y diversos fragmentos de *Sobre las pasiones* del editor romano de las obras de Aristóteles, Andrónico de Rodas. Independientemente de cuan atinada sea esta atribución, el opúsculo es interesante de suyo, pues contiene una enumeración de las virtudes y los vicios correspondientes a cada una de las tres partes del alma, según la conocida división platónica. El texto incluso ofrece, además de la enumeración ya mencionada, las causas, hechos, y resultados de cada virtud o vicio, a lo que se agregan las otras virtudes y vicios que los acompañan.

A nombre de los comités editorial y científico, quiero reiterar nuestro más profundo agradecimiento a los lectores, a los estudiosos que nos envían generosamente sus contribuciones y a los árbitros que han realizado la juiciosa evaluación de los artículos sometidos a la consideración de la revista. Sin la cooperación de todos ellos no habría sido posible mantener la indexación en la categoría B de Publindex, reconocimiento que COLCIENCIAS nos ha renovado por dos años más. Para finalizar, me complace anunciar que, gracias a sus estándares de calidad, los artículos que se publican en *Discusiones Filosóficas* aparecerán muy pronto en *Scielo*, una de las bases de datos de texto completo más importantes de América Latina y en la que ya es posible consultar las mejores revistas de filosofía que se publican en el país.

*El Editor*



ph

DISCUSIONES FILOSÓFICAS



# HUME AND SELF-IDENTITY

*HUME Y LA IDENTIDAD PERSONAL*

CARLOS EMILIO GARCÍA DUQUE

Universidad de Caldas, Colombia. carlos.garcia\_d@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 20 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 17 DE ABRIL 2009

## RESUMEN      ABSTRACT

En este artículo deseo examinar las tesis de Hume acerca de la identidad personal. Pese a ciertas opiniones negativas sobre estas tesis, trataré de ver como se pueden aprovechar y de qué modo la perspectiva de Hume guarda correspondencia con nuestras intuiciones al respecto. Para tal fin, replantaré el argumento de Hume sobre la identidad personal. En la segunda parte del artículo, emplearé sus puntos de vista para responder a ciertas cuestiones enigmáticas sobre casos de doble personalidad. En la sección de cierre haré algunos comentarios sobre la acusación de Penelhum, según la cual el filósofo escocés cometió un error en investigación conceptual.

In this paper, I examine Hume's views on personal identity. Despite some negative opinions on his theory, I will try to see how to make something useful from it and to explain the way in which Hume's final views on this matter are consistent with our intuitions. To this end, I will recast Hume's argument on personal identity. In the second section of the paper, I will use his views to answer some puzzling claims about split personality. In the concluding section, I will advance some comments on Penelhum's charge that the Scottish philosopher committed a mistake in conceptual investigation.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Doble personalidad, Hume, identidad personal, investigación conceptual, Penelhum.

Conceptual Investigation, Hume, Penelhum, personal identity, split personality.

It is hard to think of a more controversial topic than Hume's views on personal identity. The discussion he gives to this matter is, without doubt, incisive and penetrating. Yet, his overall theory has been considered by many to be discouraging and mistaken. As we learn from the Appendix to the *Treatise*, Hume himself was not completely satisfied with what he had achieved on this labyrinthical topic. But some commentators have taken his own remarks to the extreme of considering Hume's account of personal identity as an example of a complete philosophical failure. This is, of course, not the kind of verdict that could generate widespread agreement. On the contrary, there are many philosophers who think that much can be made of such account. Even accepting that Hume's treatment of personal identity is affected by serious mistakes, they are willing to recognize that his final picture is perfectly consistent with our intuitions. It will be my primary objective here to recount Hume's argument on personal identity, so I will devote the longest section of the paper to this goal. In the second section, I would attempt to use his views to answer some puzzling claims about split personality. In the last section of my paper, I will advance some comments on Penelhum's charge that the Scottish philosopher committed a mistake in conceptual investigation.

### HUME'S ACCOUNT OF PERSONAL IDENTITY

In the opening paragraph of Section V (*Treatise*, Book I) Hume characterizes what he takes to be the traditional view on personal identity. According to such view, we are always intimately conscious of what has been called "the self". Furthermore, both dyachronic and synchronic existence of the *self* is open to sense experience, and because of our continuous experience of it, we become certain "*beyond the evidence of demonstration*" of its perfect identity and simplicity. The traditional view even holds that strong sensations and violent passions instead of hindering our perception of the self, fix our awareness of it more intensely. Unfortunately, Hume thinks, this whole view is completely mistaken. And the source of the error is not a minor misunderstanding. Contrariwise, it stems from the very nature of the line of reasoning which leads to the conclusion that we discover an enduring and identical *self* just by reflection.

Recall that in Hume's philosophy an idea of the *self* as that pictured in the traditional view has to be traceable to its corresponding impression. So he considers himself entitled to ask "*from what impression is this idea of the self derived?*", a question that strikes him as impossible to answer without falling into contradiction, but that anyway has to be resolved if we are to make sense of this notion of *self* at all. The problem is that the *self* is precisely that to which impressions and ideas are supposed to have a reference. Introspection can show that the traditional view seems to be inadequate, because instead of yielding the idea of a continuously existent entity that remains invariable the same throughout the whole course of our life, it produces the notion of change, diversity and succession of many passions and sensations that do not coexist ever. Hume thinks that since it is impossible to locate the suitable impression which could give rise to the idea of the *self*, we must conclude that there is no such an idea. As for our idea of the existence of whatever is being designated by the word "self", it seems to be triggered by the existence of all sorts of impressions and feelings:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* without a perception, and never can observe anything but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long I am sensible of *myself*, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make a perfect non-entity (Hume, 1972: 84).

This is certainly a remarkable view to hold. The *self* (perhaps we can equate it to the mind) does not have a continuous existence. Hume literally means that the *self* ceases to exist in periods like sound sleep, total lack of perceptions (ideas) and death. I cannot explore completely the implications of this view for the purposes of adjudicating about so controversial topics as the eternal life that some religions attribute to the individual *self*. However, refusing to grant existence to the *self* during periods of deep sleep or full empty-mindedness (were such phenomena

realizable) seems to be a thesis which many would find at least surprising. On the other hand, it is necessary to grant that Hume's initial rejection of the idea of the *self* seems to be well supported by the contention that allows only intermittent existence to it. Moreover, he is so confident on the adequacy of his comments above that quickly gives up any hope of meaningful exchange on this matter with persons who claim to have (along the lines of the traditional view) a notion of their own selves as enduring entities.

But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement (*Ibid.*: 84-85).

This famous passage has been the object of intense analysis. After many disparate interpretations it is clear (at least) that Hume wishes to emphasize the changing character of the representation that many impressions, so to speak, perform in the theater of the mind. We do not have, therefore, an idea of our selves that is different from the particular impressions and ideas that we entertain in our minds. But this rhetorical talk about “we” could be misleading. As Biro has pointed it out, Hume wants to respond to the ontological question: what is the *self*? By laying down the way to the related problems of the nature of my belief that I am a *self*, and of the source from which such belief comes. Hume's strategy, asking the questions from the first-person point of view here, renders irrelevant “*the easy answer that to believe in one's identity is to believe that one is, or is at least associated with, an enduring body*”<sup>1</sup>.

Now, if a *self* is just a bundle of different perceptions, why do we succumb so easily to the temptation of forming the idea of an enduring self? And why do we attribute to it (mistakenly) the notion of sameness? Hume thinks that the source of this error lies in the resemblance amongst what one might want to call “*different time slices of the mental realm*”. Notice

<sup>1</sup> Biro, J. “Hume's new science of the mind”. In: David F. Norton (Ed) *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press. 1993, p. 47. It is noteworthy that Hume neglects any possibility of solving the problem of personal identity by considering attributions of identity to the body. And I believe this is important because for many ordinary purposes identity is decided precisely based upon physical appearance and the resemblance of past and present images.



that one is directly aware of one's mental states, there is not an internal observer (different from oneself) who contemplates what is going on in the mind. But once I obtain knowledge of my *self*, I have epistemic access of another mental object whose relation with the rest needs to be explained. It is in the course of providing this explanation that we come to contrast the notions of sameness and diversity, since, by doing so, we conceive of an object that is capable of remaining invariable through time as well as of different objects that exist in succession.

In the passages that follow this discussion, Hume explains the nature of the error and begins to develop his own theory of personal identity. There are cases, he argues, where we make attributions of identity to something, in spite of the fact that this involves coupling together a set of different things or impressions. His examples are very common in the literature about identity and material constitution. Cases of alteration of a piece of matter, the replacement of the parts of a ship, the reconstruction of a church and the notorious changes that take place in plants and animals. Hume wants to read in all of these examples the instantiation of a general thesis that would explicate our tendency to make the attributions of identity: what all these cases have in common is that they consist of a succession of related objects. As to the error of saying that *different* (but related) objects are the *same*, it seems to be not only inevitable but conveniently sanctioned by linguistic uses. We fall into it even before being aware that a mistake is being made; once we realize the situation we might correct some attributions, if the conversational context makes that advisable, and tolerate the rest by the force of habit<sup>2</sup>.

Hume distinguishes two notions of identity. He calls them "perfect" and "imperfect" identity and we could assimilate them to numerical identity and specific (ordinary) identity<sup>3</sup>, respectively. He also believes that we often attribute identity in an improper sense, like when we attach the label to variable or interrupted objects. Sometimes, when we become

<sup>2</sup> "In order to justify to ourselves this absurdity, we often feign some new and unintelligible principle that commits the objects together, and prevents their interruption or variation. Thus we feign the continu'd existence of the perception of our senses, to remove the interruption; and run into the notion of a soul, and self, and substance to disguise the variation" (Hume, 1972: 86).

<sup>3</sup> I would have preferred to use for this sense of identity the word "similarity" or perhaps the notion of kind membership. However explaining this terminological point would have taken me very far away from my main objective here.

conscious of a break in the continuity of our thought, we withdraw the attribution of identity, but if this not the case we leave things like that. It is in this sort of cases when we worsen things by postulating a “fiction” that would support the mistaken attribution. When it relates to human minds, the fiction is no other than the *self*.

Let us turn now to the specifics of personal identity. As in the case of sameness of objects in general, neither does the idea of personal identity belong to the different perceptions that we encounter in the mind, nor it unites them together. It is something that we attribute paying attention to their course in imagination by means of three relations: resemblance, contiguity and causation. Then,

[...] it follows, that our notions of personal identity proceed entirely from the smooth and uninterrupted progress of the thought along a train of connected ideas, according to the principles above-explain'd (*Ibid.*: 88-89).

Hume, then, goes on to explain in detail how the three relations just mentioned can contribute to our attributions of personal identity. He asks us to imagine that we can see into the self of another individual and come to contemplate the succession of perceptions which constitutes his mind. Insofar as those perceptions are mental states they belong to the same kind, this seems to be a natural thing to say. However, we need to make a comparison to discover the similarity so that the principle of resemblance be preserved. For this endeavor we require the help of the memory which not only discovers the identity, by contrasting past and present perceptions, but supports the idea of identity, “*by producing the relation of resemblance among the perceptions*”.

Memory, aided by the natural relation of causation, unites the perceptions that collectively constitute the mind. The presence of memories among my perceptions gives birth to the idea that I am a temporally extended being. In the thought experiment that Hume suggests, the observer notices a resemblance between certain past and present perceptions had by another person (the subject). The resemblance relation holds between the subject’s present recollection and the past perception the subject recalls. Upon noticing this resemblance, the observer comes to

regard the subject's perception as 'the continuance of one object', comes to deem the subject as identical through change<sup>4</sup>. Lastly, the relation of contiguity is necessary to secure the idea of one single thing (the *self*) where we have knowledge of a succession of related perceptions being entertained by the same subject. It is due to the temporal interruptions in the awareness of the activities of the *self* that Hume claims one can properly deny existence to the *self* during deep sleep<sup>5</sup>.

However necessary to the notion of the identity of the self may be the relations of resemblance, contiguity and causality, the leading role in producing the very idea of the *self* is reserved to memory alone. Had we no memory, Hume contends, we would not have ever a notion of causation, nor consequently "*of that chain of causes and effects, which constitute our self or person*". In this respect, memory produces and discovers personal identity, by exhibiting the relation of causality that bears between different perceptions. Memory also allows us to recognize ourselves as one individual over time, simply by extending the same chain of causes that foster the understanding of personal circumstances and particular stories that we might have forgotten about<sup>6</sup>.

After establishing that the mind can be conceived as a "*system of perceptions link'd together by the relation of cause and effect*", Hume gives his famous political analogy:

---

<sup>4</sup> Bricke describes the experiment in the following way: "*basically, a distinction must be drawn between the self as subject and the self as (self-) observer. More precisely, a distinction must be drawn between those resembling perceptions that provide the basis for one's judgement of self-identity and those perceptions that in some way constitute one's awareness of the former perceptions and of their resemblance to one another*". Bricke, J. "Hume on Self-Identity Memory and Causality". In: G. P. Morice (Ed.) *David Hume. Bicentenary Papers*. Austin: University of Texas Press. 1977, p. 169.

<sup>5</sup> Hume's remark about everyone's inability to recall exactly the thoughts and impressions had in a specific and remote moment of our past stories is very illustrative of what he means by the discontinuity of the self.

<sup>6</sup> For a thorough treatment of the problem of memory see: Biro, J. "Hume on Self-Identity and Memory". In: *The Review of Metaphysics*. XXX. p.117. 1976.

In this respect, I cannot compare the soul more properly to anything than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts. And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation (*Ibid.*: 90).

Hume thinks that the same republic can persist despite the unceasing change of the citizens which make it up because there is some very general pattern of organization that is preserved even if the laws or the constitution of such political entity are amended. Is there a limit to the extent of the reorganization that we want to allow in a political entity without feeling constrained to declare its identity lost? I think the answer must be positive, as it is well illustrated by the historical examples of great revolutions that lead people to refer to what was a certain political entity with a different name. This suggests that there are some basic conditions without which we would agree to have large groups of persons inhabiting the same geographical place but not a commonwealth. Likewise, if the analogy works properly, we would want to extend the same result to the case of the human mind and maybe try to find out what the principle of organization would be for it. As far as I can see, the pattern would be provided by nothing else than the principle of causality, responsible for establishing the appropriate connections among the ideas in the mind and sustaining the notion of identity.

I shall not attempt to exhaust the incredibly high number of problematic questions that can be raised to Hume's notion of personal identity. He himself thought that all the nice and subtle questions concerning this topic could never possibly be decided. Let me finish this section by pointing out that no matter how unsatisfactory one might find his account, there are many respects in which is not far from what common sense would dictate to solve the questions Hume was trying to tackle.

## Dr. JEKYLL AND Mr. HYDE

We are all familiar with cases of split or multiple personality. The *locus classicus* is a known literary piece by R. L. Stevenson: *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. According to the novel, they are two completely different personalities who share one body. As noticed above, for ordinary purposes one popular criterion of identity for persons relies on physical appearances. The legal system, for example, makes a big deal of witnesses identifying suspects by the way they look. This does not mean that the obvious drawbacks of this method of identification had been overlooked. Although frequently reliable, it is imperfect and deemed to failure under many circumstances. Take just the borderline cases of physical resemblance between siblings or the so-called identical twins, not to mention possible cases of resemblance between persons who are not family related. Here our intuitions vacillate and the legal system has developed more precise ways of establishing identity (e.g. by using tests of DNA).

As Biro notices it, Hume dismisses the quick answer to the problem of personal identity in terms of the association of the *self* with an enduring body. Recall that mankind is just a bundle or collection of different perceptions; each one's own perceptions as they are united by the memory. So, it seems that to answer the question "*Is A the same person as B*" under Hume's account of personal identity, we cannot resort to the physical traits of the body. And this does not seem to be very different from what most refined views will advise. Hume's answer to the question just asked will probably be: "*A and B are the same person iff, they share the same mind*". But on his account minds are individuated by a private collection of perceptions which is united under the notion of one self having awareness of his entertaining those perceptions over time. To put this in simple words, a mind would be constituted by a set of private memories. Let us call the set of memories N. Then, *A* and *B* are the same person if they have the same N.

Let us turn, for a moment, to ordinary life. If Mr. Hyde visited Tilbury Docks at 9:30 p.m on December 18, 1887, then Dr. Jekyll did too, and did whatever Mr. Hyde did in that place. But according to the plot, Dr.

Jekyll and Mr. Hyde are different personalities and they do not necessarily communicate with each other. Now Dr. Jekyll, the man, is a person and he did those things at Tilbury Docks, but he is not the person that did it? How can he be a different person from Mr. Hyde? After all, we are able to see just one man whenever any one of these personalities engage in his favorite activities, goes to some place and does whatever he does. Suppose that they do not ever communicate to each other and that they do not share memories, that is, that Dr. Jekyll is totally unable to recall anything that is part of Mr. Hyde's memory, and *converso modo*, the latter cannot recall anything that the former does; in short, they do not have the same N. This being so, I would venture the hypothesis that they would fail Hume's test of personal identity and had to be considered as two different persons<sup>7</sup>.

Such conclusion however is hard to accept. But the legal system provides many examples in which these kinds of situations are solved in one way or another. Yet the puzzle remains unanswered. I can be punished by my past crimes, but no one can be justly punished by anyone else's crimes. I can fear my future pain, but no one can fear (in the appropriate way) the future pains of others. While others can wish that I had not done certain things, only I can regret my doing so. Accountability was used as a measure of personal identity by Locke, could it be used by Hume? Independently of the answer to this question it seems desirable to reconcile the results of our test of identity with our intuitions for the present case. I suggested before that Hume would probably support the defense attorney's view that Dr. Jekyll cannot be justly punished by what Mr. Hyde did because they were not the *same* person, but perhaps my suggestion is misconceived.

It has been well established that Hume's views on personal identity have to be interpreted as referring to self-identity and that this kind of identity refers to the mind and not to the body. We have seen already the role that his theory attributes to memory, what about personality?

---

<sup>7</sup> We would have to give a similar answer for cases of multiple personality under the proviso that the personalities involved do not share memories. But I have personally witnessed a case of a man that engaged in lengthy conversations in which several of his personalities participated and cross-examined each other in ways that suggest they did share memories. In a case like this, the answer has to be different.

Hume did not consider personality as a necessarily stable characteristic of the individual. He was convinced that one might vary completely one's personality without losing one's identity<sup>8</sup>. Thus, that Dr. Jekyll and Mr. Hyde have different personalities is not sufficient to conclude that they are not the same person. It would be interesting to see whether this kind of puzzling cases can be solved by Hume's criteria of personal identity and to determine up to what extent we can reconcile the picture of our ordinary intuitions with the humean solution. I shall not attempt to complete this task here, but I suspect that Hume's views do not work very well with abnormal cases.

### IS HUME'S ACCOUNT BASED ON A LINGUISTIC MISTAKE?

In his insightful essay *Hume on personal identity*, Terence Penelhum attributes Hume's failure to solve the problem of personal identity to his mistaken idea that invariance is a necessary condition of numerical identity. Penelhum also argues that Hume's discussion of personal identity is infected by an improper analysis of 'identity' which is his starting point. Recall that Hume defined 'perfect identity' as identity that could only be correctly attributed to what could remain "*invariable and uninterrupted*". When he carries out the project of characterizing a suitable notion of identity for the mind, he is looking precisely for these characteristics. Given this starting point, the project of accounting for mental identity amongst the diversity of perceptions must either i) demand a return to some of the notions of identity that Hume has rejected in the first part of section V or ii) legitimate the fiction that would be generated when we ignore the diversity of our perceptions. Penelhum thinks that the Scottish philosopher would be committed to regarding "*on a stricter view*" all accounts of personal identity as belonging to the class that he has reasons to reject.

On the other hand, Penelhum reads very strong theses in Hume's account of personal identity. He thinks, for instance, that according to Hume we commit an abuse of language every time we use the same word to

<sup>8</sup> "[I]n like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation" (Hume, 1972: 90).



designate a changing entity, and *a fortiori*, every time we use the same name to call a person<sup>9</sup>. This is perfectly plausible although does not fit very well many passages in which Hume refers to a person's identity without any hesitation or any fear of falling into any language trap. More interesting, however, is Penelhum's charge that Hume conflates, when he arrives at the condition of invariance, numerical and specific identity. The commentator notices (rightly, I believe) that when two things are said to be the same in the numerical sense, they are indeed one thing; and that to remain unchanged normally means to remain the same in the specific sense. But nothing prevents one thing from remaining the same in the numerical sense without doing so in the specific sense. For example, object *x* can be numerically the same despite the changes it undergoes; and there is a sense in which it has to be self-identical if it is to change at all.

We can answer Hume's misgivings about sameness by saying that "*the pairs of expressions, (a) "numerically the same" and "containing many parts" and (b) "numerically the same" and "changed," are not pairs of contradictories*"<sup>10</sup>. This means that there is no mistake when one claims that a succession of related objects form a unit of a certain kind, or that one and the same thing can experience multiple, and sometimes radical changes. Furthermore, nothing in an object which remains invariable and uninterrupted (e.g., a continuous sound) requires an attribution of identity and nothing in a succession of different but related ones (e.g., the notes that constitute a musical theme) requires a denial of identity. It is the context, Penelhum argues, what makes one way or the other the natural response.

I find these comments appropriate and correct. I do not see, however, how they are enough to prove that Hume's account of personal identity was caused by a linguistic error. It is clear, from section V of the *Treatise* that Hume was not setting up conditions for correct ascriptions of unity and identity to perceptions. He was trying to explain the source of an

---

<sup>9</sup> We are May making a mistake "in referring to a person from day to day as the same person (in using the same proper name, for example), or in referring in this way to anything that has changed in the slightest. For strictly speaking, a changed person will be literally another person". Penelhum, T. "Hume on personal identity". In: Chappel, C. *Hume*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1968, p. 224.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 228.



error: how philosophers come to form the fiction of the *self*. Moreover, Hume attributed the error of ascribing unity and identity to things which do not satisfy his criteria, to their misleading resemblance to things that do. This could explain Hume's insistence on attributing perfect identity only to things that are uninterrupted and unchanged. But, it seems to me, setting aside the more problematic cases of the interruption of the self while deep sleep, Hume's overall account of personal identity is not very far from what our intuitions might support. I regret not having the time to give a better treatment of Penelhum's wonderful essay on Hume. However, I suspect, he is too eager of making his case for the thesis of Hume's committing a mistake in conceptual investigation, that he does not realize he can be guilty of the same crime.

#### REFERENCES

- BIRO, J. (1976). "Hume on self-identity and memory". *The Review of Metaphysics*. XXX. p. 117. Washington: Philosophy Education Society of America.
- \_\_\_\_\_. (1993). "Hume's new science of the mind". In: NORTON, D. F. (Ed) *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press. p. 47.
- BRICKE, J. (1977). "Hume on self-identity memory and causality". In: MORICE, G. P. (Ed.) *David Hume. Bicentenary papers*. Austin: University of Texas Press. p. 169.
- HUME, D. (1972). *A Treatise of Human Nature*. Edited by Charles W. Hendel. New York: Charles Scribners's Sons.
- PENELHUM, T. (1968). "Hume on personal identity". In: CHAPPEL, C. *Hume*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. p. 224.



# ALLUSIONS TO HENOTHEISM AND MONOTHEISM IN CICERO'S BOOK II OF *THE NATURE OF THE GODS*

ALUSIONES AL HENOTEISMO Y EL MONOTEÍSMO EN EL LIBRO II DE  
SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOS DE CICERÓN

ISHA GAMLATH  
University of Kelaniya, Sri Lanka. isha@kln.ac.lk

RECIBIDO EL 6 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 20 DE MARZO 2009

## RESUMEN ABSTRACT

A la luz de una profunda exégesis de la teología ontológica estoica, el libro II de *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón, constituye una investigación de la naturaleza de lo divino en términos de su existencia, sus funciones, y las bendiciones que confiere sobre la humanidad. Permite una comprensión sustancial de la tesis más amplia de una justificación teórica de la esencia de lo divino, conceptualizada en la forma de un ser supremo divino, el principio que gobierna un cosmos articulado de manera divina, al igual que una serie de arquetipos subsidiarios que emanan su iluminación eterna y simultáneamente. A pesar de la dificultad para detectar la extensión y los grados de los asuntos clave relacionados con los criterios de una verdad teológica en Cicerón i.e. la derivación de conceptos platónicos, la influencia de las modificaciones ortodoxas de los estoicos tardíos y los precursores del neo-estoicismo, Posidonio y su defensa metodológica que confirma las doctrinas estoicas en las que sobreviven alusiones a los conceptos religiosos acuñados apenas en el siglo XVII AD como henoteísmo y monoteísmo, este artículo explora los grados de reflexión de estos conceptos religiosos postulados en el marco teórico del libro II de *Sobre la Naturaleza de los dioses* (2. 1-3-2.167-168) al igual que su conceptualización teológica de lo divino.

### PALABRAS CLAVE

Cicerón, henoteísmo, monoteísmo, lo divino, Posidonio, verdad teológica.

In the light of a profound exegesis of Stoic ontological theology book II of Cicero's *The Nature of the Gods* is an inquiry into the nature of the divine in terms of its existence, functions and blessings conferred upon humankind. It provides substantial insight into his wider thesis of a theoretical justification of the essence of the divine conceptualized in the form of a Supreme Divine Being, the governing principle in a divinely articulated cosmos, as well as a host of subsidiary archetypes who eternally and simultaneously emanate its illumination. Despite the difficulty in detecting the extent and degrees of key issues related to Cicero's criteria of a theological truth, i.e. derivation of Platonic concepts, the influence of orthodox modifications of later Stoics and precursor of Neo Stoicism, Poseidonius and his methodological defense confirming Stoic doctrines there survives allusions to religious concepts coined not before the 17th century CE such as henotheism and monotheism. This paper explores the degrees of reflection of these religious concepts postulated within the theoretical framework of book II of *The Nature of the Gods* (2. 1-3-2.167-168) as well as his theological conceptualization of the divine.

### KEY WORDS

Cicero, henotheism, monotheism, Poseidonius, the divine, theological truth.

A brief assessment of the following concepts is a prerequisite for the evolution of Cicero's theological conceptualization of the divine.

### **Polytheism, monotheism and henotheism**

The European scholarly dispute on the expression of religious concepts-polytheism, monotheism and henotheism is a hotly pursued subject and considerable amount of research is being conducted in this area addressing their specific dimensions-practical, theological and theoretical. The list could multiply but their primary meaning contributes to the apprehension of the proportional value of the sub division of the divine. Derived from the Greek *mono*, one and *monarchia*, single rule, monotheism entails exclusively the worship of a single ruling god (Barnes, 2001: 142-162) (MacDonald, 2004: 204-214) (Stark, 2001: 24-27) (Athanassiadi & Frede, 1999: 8-20). This apparently is in contradistinction to polytheism which presupposes a plurality of gods (Assman, 2004: 17) (Fowden, 1991: 119) (Maas, 2000: 166). The introduction of a broader premise, henotheism, transcends the rhetorical and functional limitations of monotheism and polytheism (Versnel, 1990: 35-36) (Gladigoco, 1993: 327) (Assman, 2004: 23). Despite the terminological variations and confusing inflations in the modern European academic context henotheism is an expression for a divine unity formed as not just an accumulation of hierarchic entities but a structured whole, a pantheon. Although its integration with monotheism is inevitable it cannot be deviated entirely from polytheism. From the extent and degrees of imposition of each of those religious concepts into the other they can no longer be compartmentalized strictly within the limitations of their primary character (Wallraff, 2003: 532-533). Notwithstanding the intellectual philosophical tendency of the 17th cen. BCE to introduce an array of terminology to appreciate the character of the divine within the contextual framework of the late antique religious milieu of the Roman east it would be a ground breaking project to apply them in order to understand Cicero's conception of the divine within his own articulation of a theological framework in book II of *The Nature of the Gods*.

### **Supreme divine being**

Book II of Cicero's *The Nature of the Gods* is a virtual embodiment of Stoic ontological theology though the extent and degrees of his derivation of the cardinal teachings of the Stoics is difficult to assess. Cicero professes excellent knowledge of the particularly pantheistic observations of the

principle exponents of the Early and Middle Stoa, Zeno (2. 20-23) and Chrysippus (2.16-18) in terms of their contribution to the knowledge of the structure of the cosmos (2.1-3; 3-5). The transformation of the traditional pantheon in Homeric canon into perceptible cosmic forces sun, moon, stars, planets, seasons and the conflation of two concepts foundational to Platonic metaphysics, the World Soul and the Demiurge, and their eventual reduction into a single receptacle are foundational for the formation of Stoic twin principles, the active (Diogenes Laertius, 7. 135, 137, 147) and the passive (7.134). That the active imposes itself on the passive is accepted by the Stoics with reference to the conviction that the world is an ensouled organism (3.139) (Reydam Schilles, 1999: 52). Cicero applies this Stoic theory into his discussion in 2.29-32; 32-34; 37-40; 80-82 on account of the essence of the active principle conceptualized in the form of a supreme divine being.

The active is identified as God who acts upon the passive imbuing form and quality (Hahn, 1977: 137-205) (Betegh, 2003: 285-289). The passive comprises of transdimensional hypothetical secondary entities whose existence and functions in their entirety causes the unification of the cosmos (2.16-18). The active and passive are interconnected in such a manner that they can neither be separated nor be independent. The synthesization of this Stoic position is an epistemological criterion paramount for Cicero's presupposition of a perennial and exulted supreme divine being whose primary divine intelligence not only supersedes but also generates a conception of a secondary divine intelligence (2.20-23). This close affinity between Cicero's conceptualization of a perennial being whose presidency and governance is inviolable and the conception of a God who operates on formless matter is obviously a point of agreement between the Stoics and Cicero (Diogenes Laertius, 7.132, 134, 135, 137, 139, 180). It is plausible to maintain the assumption that within this contextual framework survives the germ of henotheism and monotheism. Cicero attributes acclamations alluding to a monotheistic endorsement of a supreme divine being in terms of its supremacy in the following potential areas: generation (2.32-34, 34-37), providence (2.72-74; 74-77), governance (2.77-80), perfection (2.34-37), goodness (2.32-34), regulation (2.29-32), rationality (2.77-80), motion (2.42-44; 60-62, 62-64, 64-66, 66-68, 116-118), wholeness (2.57-60), purity and subtlety (2.29-32; 2.74-77), wisdom (2.34-37; 26-29). The divinity of the universe can be understood in terms of this supremacy (2.18-20). The focal point of this supremacy is that it is devoid of any reference to imitation (2.80-82; 96-98). This allusion to monotheism,

however, can be questioned in relation to Cicero's attribution of a similar current of ideas running counter to the progeny or secondary intelligences whose possession of the following marks them off from the supreme diving being as separate entities: divinity, harmony, beauty, motion and eternity, rationality, excellence, guidance, intelligence, fire and motion (2.26-29; 29-32; 34-37; 37-40; 57-60; 60-69; 116-118). But nowhere does Cicero assert that this separation is an existential feature in his theoretical framework. This can be explained in terms of polytheism and henotheism. That certain noetic form as expressions of divine manifestations in the form of cosmic phenomena emanating from supra-rational sources of wisdoms throughout all ontological levels of reality permeating every strand of the cosmos is a major component of ancient polytheism (Assman, 1978: 132) Cf Porphyry, *De Abstinencia*, 2.37.1; 2.34.4; Plotinus, *Enneads*, 2.9.9; Plutarch, *On the Decline of Oracles*, 438c8-d5; 416d6-9; 416e1-4; Iamblichus, *On the Mysteries*, 3.16 (138.1-5); 3.15 (135.6-136.4). This derivation is consubstantial with Cicero's conceptualization of a supreme divine being whose illumination and infusion of lower levels of reality in the manner most appropriate for each respective realm forms a hierarchy in the cosmos. Existence of a hierarchy naturally designates the conception of higher and lower realms. The identification of the conflation of these realms culminating in syncreticism lends value to the conception of the descent and acquisition of the efficacy of the supreme divine being. That this being embodies an unmitigated universal law enshrining the entire celestial circuit can be traced elsewhere in Cicero (*Laws*, 2.35; 2.8; *Republic*, 1.39; 1.33; 3.30; *De Officiis*, 1.7-8; 3.11-17). But it is in book II of *The Nature of the Gods* that he postulates a context corresponding to henotheism notwithstanding its strong polytheistic implications. The universality of celestial governance, assuredly, transcends the narrow limitations of an idealized version of monotheism.

### Single mind

The reflection of the divine at various levels of the graded cosmos throughout book II of *The Nature of the Gods* is suggestive of an inevitable hierarchization and a subsequent syncreticism. Balbus, mouthpiece of Cicero, represents this idea with clarity in one of his speeches:

The universe itself is the origin, seed and parent so to speak, of everything which is subject to the natural law. It nourishes and embraces all things as a body does its own limbs and parts (2.85. 87)

Cicero's contrivance of a single mind controlling the plurality of the divine -hierarchical and syncretistic- avowedly contains allusions to both monotheism and polytheism. In terms of monotheism this single mind, functions in the form of an 'origin', 'seed', 'parent' or simply as the primary divine force that causes the rise of all cosmic phenomena. It absorbs and envisages all secondary intelligences or 'limbs' and 'parts' so that this graded cosmos represents an unexplainable totality; wholeness; fullness. This can be understood in terms of popular Stoic analogy (2.80-82; 82-85; 86-87; 157-158). Cicero refers to 'navigation' ((2.82-85; 85-87), cultivation (2.82-85), the sun-dial (2.87-89) to confirm his theological standpoint within which survives scope for the understanding of this totality. But he almost unconsciously sheds substantial light on an idealized monotheism when he refers to this single mind as God, nature and providence (2.13-15; 20-23; 34-37; 57-60; 60-80; 80-82; 96-98; 114-116). Such terminology refers to a unique and preordained supremacy so that there remains no flaws; setbacks; discrepancies. (2.85-87; 80-82; 96-98)

In the form of a single mind the supreme divine being inflicts its far greater and superior propulsion in the form of cosmic sympathy (2.16-18; 18-20; 29-32; 35-37; 37-40; 44-47; 74-77). It is feasible to argue, at this juncture, that Cicero does in no way advocate's monotheism synonymous with the scriptural strictness representative of christianity. It is monotheistic in the sense that in the form of a single mind it rules each and every phenomenon of the divine hierarchy but with absolutely no overwhelming authority over them. After all the divine hierarchies are described as heavenly bodies who are

Created out of the purest and the most active elements of the aether, with no admixture of any baser substance, but are all heat and fire. So that they too may very properly be described as living beings, conscious and intelligent (2.37-40)

Inferior when compared to the superiority of the single mind, these 'conscious' and 'intelligent' noetic entities that are manifested as celestial forces within Cicero's conceptual framework are topographically confined to their respective domains. But they do depend on the single mind under whose presidency and governance they are expected to exist and engage in varied functions. This requires a virtual negotiation among transdimensional domains. Ratified and further justified with reference to geometry in 2.47-49 and the Stoic hostility to Epicureans



in 2.49-51 made by Quintus Lucilius Balbus, Cicero demonstrates the character of *sphaera* or sphere and *kyklos* or circle as a credible explanation for the equality of the distance from every part of the circumference, the model of perfect symmetry. Dubiously hypothetical as it may appear on a superficial level this is a perfect indication of the equality and symmetry of cosmic sympathy. This could be more specifically demonstrated in terms of the sunlight that falls upon the graded cosmos. Reference to the sun and sunlight is numerous in book II of *The Nature of the Gods*. Its fire (2.40-42); motion (2.47-49; 2.42-44), light (2.37-40); 49-51; 51-54; 54-57) engender an ineffable superiority analogous to the superiority of the single mind. (2.29-32). This astral phenomena occupying the highest ethereal plane represents the varied positions of light distilled from the highest source of light; the supremest source of radiance, the universal fire; perennial substance of cosmic illumination (2.49-51; 51-54; 54-57). 2.101-104 is illustrative of the varying positions of the moon and the planets conceived as positioned in the lowest strata of the graded cosmos, in relation to the sun which,

Reflects upon the earth the light shed on it by the sun, a light that varies with its own phases. When the moon is directly below and opposite the sun it totally obscures its radiance. Sometimes to the moon when it is opposite the sun passes into the shadow of the earth so that its own light is suddenly eclipsed. In the same courses the planets circle around the earth and in the same way they raise and set now quicker and now slower in their motions, and sometimes altogether still.

The lines reflect an affinity to henotheism designating a harmonious unitary pattern in the arrangement of heavenly bodies. The terminology used to describe the efficacy of the single mind in terms of its position and motion qualifies henotheism to a greater degree than it does monotheism. The definable and knowable deities, conceptualized as the moon and planets are often referred to in modern theological research as "*executors and manifestations of divine will rather than independent principles of reality*" (Athanasiasidi & Frede, 1999: 8). They collectively represent the divine will which apparently identify the supreme divine being only. These 'executors' only resemble the supreme divine being in miniature. Their functions do not disrupt the cosmic organization (2.34-37; 37-40; 54-57; 57-60; 82-85). Additionally Cicero excludes any reference to chance, from his cosmic construction (2.13-15; 54-57). This would be a deliberate measure taken to confirm the polytheistic legacy of the discussion within



book II of *The Nature of the Gods*. Its correspondence with henotheism becomes all the more obvious when Cicero acknowledges that it is the design of this fountain head of intelligence, this single unfathomable divine power embedded in the ontologically perceived region directing the course of phenomenal variations whose governance regulates periodic functions:

How else would it be possible for the earth to blossom at one time and to be a desert at another? Or how could the coming and going of the sun is signaled by such a variety of transformations by such a variety of transformations as winter comes and summer goes? Or how could the ocean tides and currents of the narrow seas is governed by the motions of the moon? Or how could the courses of the different stars be preserved within the mighty revolutions of the world creation? (2.18-20; 2.96-98; 98-101; 82-85).

Though not isolated from any secondary phenomena the single mind subsumes into a coherent unity (2.26-29; 29-32; 37-40). This coherence fulfills Cicero's requirement of a conception of a single mind on whom depends the functions and operations of the divine government in its totality, a body of constituents applicable to his own obsession of a universal legislation (*Laws*, 1.18, 2.8; 35; *Republic*, 1.29; 3.30; *De Officiis*, 1.78; 3.11-17).

### **Administration**

The argumentation from 2.61-62 to 68-69 acknowledge an exulted supreme divine being, as a potential entity acquainting the traditional canonization of the divine imbuing denominations. The mutual correspondence between the single mind and subordinate ontological sources of reality reflecting a symbolical amalgamation between higher and lower divine hierarchies, throws much light on the conceptual operation among trans dimensional cosmic strands (2-85-87; 87-89). It also distinguishes *monarchia*, single rule from *ocholokratia*, rule of many. A rule under the prestigious supremacy of an *archegetas* or *kathegemon*, leader of a community represents a perfect jurisprudence, personally admired by Cicero as a solution to the challenges he himself faced in the Roman political arena, as a *homo novus*, a new man or a man without the much required aristocratic lineage (2.77-80; CF Powel and Patterson, 2004: 100-200; May 2005: 98-100). The theological conceptualization of the supreme divine being is a perfect substitute to fill up the lamentable

void in Roman legislation as well as the territorial expansion of the empire. The enforcement of a universal legislation concentrating on the cultivation of justice, compelling evil, as postulated within the theological framework of book II of *The Nature of the Gods* is indicative of Cicero's programmatic intentions.

He refers to an array of phenomena and incidents in nature: nourishment of vegetation and animals (2.128-130; 130-133); rearing of animals, birds and amphibians (2.128-130); climactic conditions (2.130-133); division of gender (2.126-128); curing diseases among animals (2.126-128); protection of vegetation (2.118-121); modes of postures of animals (2.121-124). Finally he arrives at the conclusion that "*everything in the world is marvelously ordered by divine providence and wisdom for the safety and protection of us all*"(2.130-133). Similar references to the care of the supreme divine being are also made at 2-118-121; 2.114-116; 2.116-118; 126-128. Such divine governance, then, is applicable for Cicero's legislative requirements provided that it eliminates all that is maleficent; evil; egoistic. It also brings to light a concurrence between the decidedly monotheistic and henotheistic position within book II of his *corpus*, in the sense that the former aligns to a strict single rule while the latter finds affinities with a harmonious rule of all the constituents of the cosmos thus forming a unity amidst the totality. The former is emphatically idealized while the latter deviates itself from any such limitations and functions more in accordance with Cicero's theological stand point giving rise to the conception of a common law generating a universal legislation for the cosmic progeny. This could be explained in terms of the administration of the single Mind and administrative devices designed as a totality of the governance manifested as its own expressions.

The archetypal principles residing in hierarchic levels of the cosmos as varying expressions of the supreme divine being fulfill their demiurgic roles assigned to them as a mark of submission to divine law (2.37-40; 57-60; 60-62; 62-64; 64-66; 66-68; 68-69). The assignation of duties is providentially done with the involvement of the supreme divine being conceptualized as nature (2.114-116; 126-128; 128-130). The kinship between the varied archetypal entities with the central divine power is preordained (2.114-116). This incidentally is a vital qualification of polytheism that lies at the root of henotheism. (Ustinova, 2002: 267-288; also Ion, 336b-d; Meno, 99c-d).

That the ciceronian archetypal principles who derive motion (2.47-49; 49-51), mind (2.54-57), order (2.54-57), power (2.57-60; 54-57; 51-54) from the highest ontological source of wisdom, reason and power conceptualized as a supreme divine being, collectively establish the perpetuation of the cosmos is adequate testimony for Cicero's henotheistic claims within book II of *The Nature of the Gods* (2.70-72; 72-74). In determining the degrees of allusions to henotheism within its theological framework it is necessary to examine the extent to which Cicero accepts the polytheistic pantheon: Jupiter, Juno, Kronos, Neptune, Persephone, and Vesta (2.60-62; 62-64; 64-66; 66-68).

Despite the terminological variations in their respective names they demonstrate their communication with the original source of generation and wisdom (2.114-116). This source is concealed though it perpetuates the cosmic structure (2.126-128). This can be clarified in terms of their absorption of the primordial fire (2.29-32). The names of the planets represent this absorption: Saturn is the shining one; Jupiter the blazing one; Mercury the gleaming one; Venus the light bearer (2.49-51; 51-54). This clarification lends support to the hypothesis that each planetary entity is drenched with the cosmic sympathy that evolves throughout the cosmic circuit in the form of fire and light.

Cicero proceeds to state that the names of polytheistic deities who represent the totality of the cosmos. They stand for several vital requirements: Ceres for corn; Liber for wine; Sol for sun (2.60-62); for celestial phenomena: Diana, Diana Omnivaga, Lucifera, Lucina are in charge of night and childbirth (2.68-69); for human qualities and emotions: faith, reason, hope, salvation, pleasure, desire (2.60-62). Subordinate though these entities deserve worship (2.70-72; 72-74; 74-77; 77-80).

No entity is in possession of an illumination in a greater degree than the other since each is assigned a certain amount of functions to perform. An exploration into 2.118-121 testifies that no planet is maleficent as its divine potency is intensified through the concentric spheres in varying degrees. These degrees do not represent a demarcation between higher and lower since Cicero's theological defense of the contextual framework within book II of *The Nature of the Gods* does not permit a strict polarization between the supreme divine being and the secondary intelligences. Derivation of cosmic luminosity is a most conspicuous feature of ancient polytheism and the degrees of its efficacy is most

vividly represented in modern scholarly research. Veteran scholar Angela Voss investigates Saturn's inmost potential for the discovery of intellectual genius as well as subsequent stages of divine reception (Voss, 2000: 45-49 2007: 151-159). The efficacy of the reception of divine symbols within a polytheistic context transcends all levels of reception of divine wisdom because it is an expression of the manifold prepositions of the ultimate celestial wisdom (Gamlath, 2007: 306). It also indicates that the derivation of cosmic efficacy is varied:

[...] the planets represent a symphony of different motions, wherein Saturn above freezes with cold, Mars flames with fire in the middle, and between them Jupiter sheds his genial light. Below Mars are two others which are satellites of the sun. The sun itself sheds its radiance over the whole world and the moon with its reflected light presides over pregnancies and births and brings all things to fruition in due season (2.118-121)

The order of precedence in enlightenment depends on the successive manifestations of the light of the sun (2.47-49).

Earth the lowest realm in the cosmic structure and farthest away from Cicero's supreme divine being (2.47-49; 49-51). The degree of reception of cosmic sympathy of those residing on earth is far inferior to that of the entities occupying the finer realms (2.51-54). Related literature provides invaluable testimony for those degrees of reception of cosmic illumination (Plutarch, 416d6-9; 41631-4; 41634-6; 417b6-417a; Porphyry, *De Abstinencia*, 2-38; Plutarch, *Concerning the face which appears in the orb of the Moon*, 944d-6) (Iamblichus, 3.5: 111.3-13). These degrees of reception endure the critique of non-pagan apologists like Augustine of Hippo from whose promotion of an extreme type of monotheism abiding by sacred scriptures is exactly the point of Cicero's departure (*City of God*, i-xix; *On Free Will*, I.2-6; II.2-6; I.6, 5, 11). Augustine's condemnation of divine hierarchies and the divine division of labor distinguish the cult of the one or the authority of a single mind from *opera die* or false gods (*City of God*, 7.14-22). He rejects the ciceronian conception of a single commonwealth with its claim on the welfare of the empire in terms of a monotheistic founder God whose divine authority ensures the rise of humankind from their deplorable earthly state and the worship of evanescent demons (2.21-22). God is unique in terms of its virtue and implication that the extreme type of virtue is none other than

the Christian (xiv.1-4). The monotheistic entity that Augustine accepts as the most sublime is by no means incompatible with that of the lesser entities (2.22). A point of agreement in close parallel to the emission of cosmic sympathy in the form of heat and light thus commingling divine hierarchies occupying higher and lower cosmic regions in a syncreticism is reached in Augustines' depolarization of monotheism and polytheism. This is clarified when he mentions of angelic entities that have access to and are adequately illuminated by the finest of divine light (11.9-12).

Only He and nobody else deserve sacrifice and veneration (x. 4-5). Augustine's admiration is confined to the almighty supreme creator who prevents the wicked to as (xix.12).

He rejects the constituent components of the cosmos. Still, he classifies two broad limitations in his monotheistic framework which are synonymous with henotheism and polytheism - the Creator or One God (City of God, 11.21; 7.30; 12.G; 12.9) and the Created or many gods (City of God, 12.1-4; 12-16). This classification engenders Augustine's attempt to minimize the contraposition between monotheists in late antiquity and neoplatonic pagans (Athanasriadi and Frede, 1999: 8). Whatever the programmatic designs of Augustine's are Cicero is no antagonist of polytheism. A detailed succession of duties, epiphanies, epithets and rewards conferred upon mankind by polytheistic deities from 2.6-62 and 2.68-69 confirms it. That he constructs his theological position into a coherent system associating both monotheism and henotheism upon the established axioms becomes clearer in his declaration of mythological and allegorical configurations of the divine:

So we ought to worship and revere these gods each in their own person and their own nature under the names which custom has bestowed upon them. Such worship of the gods is the best of all things, full of purity and holiness and piety, if our reverence is always true and whole and pure in word and thought. It was not only the philosophers but also our own ancestors who thus distinguished between true religion and the follies of superstition (2.70-72).

The distinction between 'true religion' and 'superstition' justifies the existence and function of the supreme divine being within a theological context. It transcends the existence and function of the congregation of polytheistic deities. By recognizing the definable and knowable gods who are represented as sun, moon, stars, seasons, planets, day and night

one is apt to honor the ultimate first cause, the *heis theos* or *heis hysistos* conceptualized as the supreme divine being (2.74-77; 77-80).

## Rewards

The inter relation between Cicero's theological apprehension of a supreme divine being and the rewards conferred upon humankind, applies more to henotheism than to monotheism. The Cleanthean categorization of the four instances is testimony for divine presence: prognostications, amiable natural phenomena, terrifying movements of heaven and earth and the regularly of the movements of heavenly bodies (2.11-13; 13-15). The last is eminent in terms of its ontological genesis integrated into divination (2.3-5; 7-9; 13-15). Invaluable significance is awarded to divination in ancient sources. (Iamblichus, *On the Mysteries*, x. 4 (289.3-5); 1.3(7.11-8.5); 3.1(100.8-9-100.10-101.3); 3.5(111.3-13); Hermeias, *In Phaedrum*, fr 6; Proclus, *Elements of Theology*, 1.33 ; It has been the topic of discussion among scholars who notice its inspirational dimensions see Mazur, 2004: 29-45; Shaw, 1999: 121-143; 1995: 231-32 ; Barton, 1994: 41-49). Following a similar current of thought Cicero engages in a detailed discussion of the benefits conferred upon humankind from 2.118-121 to 2.148-151. He next draws attention to the position and structure of the human eyes that grant the possibility of observation of the beauty, order and propriety of the revolution of the cosmos, the medium of dispensing divination (2.140-141).

With positive allusions to Timaeus 46c-47b and 90 b-d Cicero appears to be virtually paraphrasing Plato as far as the significance awarded to human vision (2.154-158). A corollary appertaining to human vision is the contemplation of divine presence in the form of prophecy and revelations through the medium of divination (2.160-163). The study of astronomy as a form of divination is investigated within the context of 2.160-163 and 2.167-168. The following is indicative of his refutation of divine prophecy in terms of its sublimity; efficacy; superiority:

Many things have been revealed to seers and retold by prophets. Many events have been foreshadowed by oracles, sooth sayings, dreams and omens. Men have often derived benefit from knowledge of these arts and avoided many dangers. The power or art or natural gift of prophecy has been conferred upon Man alone by the immortal gods (2.160-163).



In relation to this point Cicero contends that divination is among means of acquiring ethical goodness distilled from the supreme divine being (2.151-154). As a providential and singular principle encapsulating even the lowest hierarchic entity, humankind, this supreme divine being permits synchronization of the soul so that *anagogic* union turns out to be a reality. The ascent of the human soul by means of divination is a benefit bestowed upon humankind. (2.131-154; 160-163) *Mantike techne*, divination and *hethēia mantike* or divine prophecy figure symbolically in *anagogic* stages (2.160-163; 163-167; 167-168). Reference to vision as a divine gift is made in *Timaeus*, 90c-d; 99 b-d; D-L 7.87-89; *Phaedrus*, 252c-253c). The divine gift of vision that providentially supplement communion with the perfect and finest sources of wisdom benefit the more contemplative minds whose nature transcend those whose material dispositions are prominent. Such minds are similar to philosophers or lover of wisdom (*De Mystries*, 3.1(138.1-5); 4.4(244.10-245.7; *Symposium*, 207c-209e; *Republic*, 613a-b, *Thaetetus*, 176b-c; *Timaeus*, 90c-d; *Phaedrus*, 252c-257c).

This communication is analogous to the Stoic conception of the life of the gods and the subsequent acquisition of happiness (2.167-168). After all man is in many respects imperfect (2.37-40). Perfection can only be accomplished through means of contemplation of the divine through the medium of divination (2.160-163; 163-167; 167-168). Divination is a vital enterprise that could be applied for the reduction of the inseparable gulf between the human and celestial realm (*Strumisa*, 1990: 26045; *Cornelius*, 2003: 110; *Shephard*, 1993: 130-140; *Athanassiadi*, 1993: 115-117). Cicero had elsewhere noted the sacred character of divination what could be effectively applied for this reduction (*De Divinatione*, II.xi.26-27).

There survives scope within the theological contextualization of the divine in book II of *The Nature of the Gods* for multifaceted and multidimensional entities who are awarded equal importance. This equality encapsulates a framework of thought in keeping with allusions to henotheism. This framework is interpreted so as to deny the hostile comments of Augustus whose virulent attack on Cicero is based on his own suspicion of anomalies: attribution of the chain of events to fate (*City of God*; 5-8); equation of fate or destiny to Jupiter who is presupposed as the supreme god (4.9; 7.10-11; 7-9); denial of superstition which on other occasions is admitted as religious truth (11.22); denial of stars containing celestial knowledge (4.12; 10.29).

All this, comments Augustine, contributes to Cicero's acknowledgement of the ignorance of secondary divine hierarchies. Augustine's derision of Cicero's representation of the divine is brought out in his apparent demonization of pagan deities (8.16-24). It is this misconception that severely contradicts Cicero's theological assessment of the divine which has allusions more to henotheism than to the type of scriptural monotheism advocated by Augustine.

The climax of the ciceronian conception of the divine which alludes to henotheism reflects a feature unique to its religious fermentation and this is none other than astral immortality or the ascent of the purified soul to its pristine origin (9-11; 11-13; 13-15; 151-154; 154-158; 158-160; 160-163; 163-167; 167-168; Cfr. *Dream of Scipio*, 24.26; 18.18). The attunement or synchronization of the human soul with the subtle realm of the psycho-physical domain thus literally enforming the totality of cosmic sympathy reflects Cicero's representation of the character of the divine in terms of the benefits and reward conferred upon humankind (2.1, 3-3-5). This care, this attention bestowed upon humankind is proof of the plausibility of the soul's syncretism with the highest divine source of wisdom, supreme divine being, its single mind and its administration and its gifts. All these contribute to the refutation of the divine more in relation to henotheism within book II of *The Nature of the Gods*.

The author thanks Paul Scade and Crystal Addey (UK) for their invaluable support in producing this paper.

#### REFERENCES

- ASSMAN, J. (1978). *Map is not territory*. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Monotheism and Polytheism". In: JOHNSTON, S.L. (Ed). *Religions of the ancient world*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ATHANASSIADI, P. (1993) "Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus". In: *Journal of Roman Studies No. 83*. London: Society for the Promotion of Roman Studies.
- ATHANASSIADI, P. & FREDE, M. (1999). *Pagan monotheism in late Antiquity*. Oxford: University Press.
- AUGUSTINE. (1984). *City of God*. Bettenson, H. (Tr). United Kingdom: Bungay and Suffolk.
- BARNES, T. (2001). "Monotheistis all?" In: *Phoenix*. 55: 1-2. Toronto:



Classical Association of Canada.

BARTON, T. (1994). *Ancient Astrology*. London and New York: Routledge.

BETEGH, G. (2003). "Cosmological ethics in the *Timaeus* and early stoicism". In: *Oxford studies in ancient philosophy*. Vol. XXIV. Oxford: University Press.

CICERO. (1923). *De Divinatione*. Falcon, N. A. (Tr). Cambridge: University Press.

\_\_\_\_\_. (1928). *Republic*. Keyes, C. A. (Tr). New York: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1928). *Laws*. Keyes, C. A. (Tr). New York: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1971). "Dream of Scipio". In: *On the good life*. Rieu, V. (Tr). London: Penguin Books Ltd.

\_\_\_\_\_. (1971). "De officiis". In: *On the good life*. Grant, M. (Tr). Bucks' Ltd.

\_\_\_\_\_. (1972). *The Nature of the Gods*. Horace, C. & McGregor, P. (Trs). United Kingdom: Hazell Watson and Viney.

CORNELIEUS, G. (2003). *Moment of astrology: origin in divination*. London: Penguin Books Ltd.

FOWDEN, G. (1991). "Constantine's porphyry column: the earliest literary allusion". In: *Journal of Roman studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies.

GAMLATH, I. (2007). *Reception and the receptive in Iamblichus On the mysteries*. India: Divyadan.

GAMLATH, I. & ADDEY, C. (2007). (forthcoming) "Daimones, divination and polytheism in Plutarch's *moralia*". Paper presented at the *Theology and Religious Studies Postgraduate Day Conference*. England: University of Bristol.

GLADIGOW, B. (1993). *Polytheism*. Stuttgart, Berlin, Koln.

HAHN, D. (1977). *The origins of Stoic cosmology*. Ohio: Ohio State University Press.

IAMBlichus. (2007). *On the mysteries*. Clarke, E. C. & Dillon J. M. (Trs). Atlanta: Hershbell.

MAAS, M. (2000). *Readings in late antiquity: a sourcebook*. New York: Harvard University Press.

MACDONALD, N. (2004). "The origin of monotheism in early Jewish and Christian monotheism". In: STUCKEN BRUCK, L. & NORTH, W. (Eds). *Early Jewish and Christian monotheism*. London: T&T Clark International.

MAY, J. (2006). "Cicero". In: *Classical Review*. 56: 2. London: The Classical Association.

- MAZUN, Z. (2004). "Unio magica II Plotinus, theurgy and the question of ritual". In: *Dionysos* 22. Canada.
- PORPHYRY. (1965). *On the abstinence of animal food*. Taylor, T. (Tr). London: Centaur Press.
- POWEL, J. & PATTERSON, J. (2004). *Cicero the advocate*. Oxford: University Press.
- PLATO. (1995). *Dialogues of Plato*. Jowett, J. (Tr). New York: Clarendon University Press.
- PLOTINUS. (1965). *Enneads*. Taylor, T. (Tr). London.
- PLUTARCH. (2003). *On the decline of oracles*. Babbit, F. C. (Tr). London: Harvard University Press.
- SHAW, G. (1999). "Eros and arithmos: Pythagorean theurgy". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* No. 19. Oxford: University Press.
- SHEPPARD, A. (1993). "Iamblichus on Inspiration: De Mysteries, 3.4-8". In: BLUEMENTHAL, H. J. & CLARK, E. G. (Eds). *The Divine Iamblichus: Pilosophers and man of gods*. London: Bristol Classical Press.
- STARK, R. (2001). *One True God: Historical consequences of monotheism*, New Jersey: Princeton University Press.
- STROUMSA, G. (1990). "Shaping the person in early Christian thought". In: *Barbarian philosophy. The religious revolution of early christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- VERSNEL, H. (1990). *Inconsistencies in Greek and Roman religion* Vol. I. Leiden: Brill.
- VOSS, A. (2000). "Astrology of Marsilio Ficino: divination or science?" In: *Culture and Cosmos*. 4: 2. Bristol: Sophia Centre for the Study of Cultural Astronomy and Astrology.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Power of melancholy humour". In: *Essay on astrology and divination*. Cambridge: Scholars Press.
- WALRAFF, M. (2003). *Pagan monothism in late antiquity: remarks on a recent publication*. Italy: Mediterrane Antico.

# LA ILÍADA Y LAS CATEGORÍAS DE LA FILOSOFÍA DE LA NOVELA

*THE ILLIAD AND THE CATEGORIES OF PHILOSOPHY IN THE NOVEL*

JAVIER PICÓN CASAS

Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), España. vanhackerz@gmail.com

RECIBIDO EL 27 DE DICIEMBRE DE 2008 Y APROBADO EL 20 DE MARZO DE 2009

## RESUMEN

Aunque los escritos de Homero sean literarios, podemos intuir una serie de hipótesis respecto de su metafísica y su lenguaje. Primero se definirá las tres categorías clásicas de la novela antigua. En segundo lugar, hablaré sobre el papel del narrador homérico. En tercer lugar, expondré algunos ejemplos acerca de la reversibilidad de las descripciones homéricas. Finalmente se mostrará cómo la visión del mundo homérico y su lenguaje narrativo depende de sus ideas religiosas, las cuales implican todo un desarrollo de la metafísica y la ciencia (en lugar de la ética) de la Filosofía Arcaica y Clásica.

## PALABRAS CLAVE

Explicación, Ilíada, interpretación, Homero, narrador homérico, reflexión.

## ABSTRACT

Though Homer's writings are literary, we can feel a serie of thesis about his metaphysic and his language. First, we define the three classical categories of the ancient novel. Second, we speak about the role of the homeric narrator. Third, we expose some examples about the reversibility of de homeric descriptions. Finally, we show how the vision of Homeric's world and his narrative language depends of his religious ideas (that entails all the development of metaphysics and science (instead of the ethics) in the Arcaic and Classical Philosophy).

## KEY WORDS

Explication, interpretation, Iliad, Homer, homeric narrator, judgment.

La novela es un producto tardío en la historia de la literatura occidental (Goldhill, 2002: 111). Siglos después de que Homero impactara sobre todas las facetas culturales de la Antigüedad Arcaica y Clásica<sup>1</sup> hacia los siglos I-II d.C. aparece la primera novela griega *Calírroe* de Caritón de Afrodisia<sup>2</sup>. Hay quien opina que la novela antigua surge como degeneración de la epopeya arcaica (Gual, 1972: 32). Sea como fuere, lo que nos interesa aquí es responder a dos cuestiones íntimamente relacionadas:

- i) ¿Son aplicables las categorías de la *filosofía de la novela* a la epopeya?
- ii) ¿Es posible, a través de tales categorías caracterizar estructural y exhaustivamente a un poema como la *Ilíada*?

La respuesta a ambas preguntas es afirmativa. Trataré de mostrar esos dos resultados en el presente artículo. Precisaré, en primer lugar, que debemos enunciar una serie de definiciones previas en las que se clasifican los tipos posibles de descripciones en el caso de las novelas (que ejemplificaremos a través de la canónica narración de Caritón).

## Definiciones

**D1.** Una *descripción* es *explicativa* cuando (1) narra un acontecimiento o fenómeno desconocido para el lector y (2) que cualquier espectador que estuviera en el momento y en el lugar indicado podría observar (Richardson, 1990: 141). No importa si la situación se ha dado o no; lo que cuenta es ese rasgo de *verosimilitud*. Un ejemplo lo tenemos en lo que aconteció a Quéreas tras haber sido encarcelado<sup>3</sup>: “*algunos de los trabajadores encadenados con Quéreas (eran dieciséis encerrados en una celda*

<sup>1</sup> Un testimonio privilegiado de su influjo durante el Clasicismo aparece en Platón; *Cfr.* Pl., *R.*, 606 e 01-607 a 05: “Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅταν Ὀμήρου ἐπαινέταις ἐντύχης λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα ἀπαιδεύει οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησιν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων ἀξίος ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατὰσκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὀμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ἕμους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν”.

<sup>2</sup> Hay varios hechos que apoyan la hipótesis que demuestran que haya sido la primera novela. Buena parte procede de la comparación con otras narraciones, sobre todo de *Antea* de Jenofonte de Éfeso. Ambas comparten motivos y lenguaje (Garin, 1909: 423-429) y se cree que uno de ellos empleó al otro como fuente (Papanikolaou, 1964: 305 & 1979: 153). Las razones de creer que la de Caritón fue el modelo aparecen en O’Sullivan (1995: 145, n. 4).

<sup>3</sup> Charit. 2, 5.16-19: “τῶν ἐργατῶν τινες τῶν ἅμα Χαϊρέα δεδεμένων (ἐξκαίδεκα δὲ ἦσαν τὸν ἀριθμὸν ἐν οἰκίσκῳ σκοτεινῷ καθειργμένοι) νύκτωρ διακόψαντες τὰ δεσμὰ τὸν ἐπιστάτην ἀπέσφαξαν, εἶτα δρασμῷ ἐπεχείρουν”.

*obscura) cortando las cadenas de noche, degollaron al guardián y, después, intentaron la huida”.*

**D2.** Una descripción es *interpretativa* si especifica un aspecto inédito sobre un acontecimiento o fenómeno conocido por el lector. La mayor parte de éstos son aquellos que quedan fuera de nuestra observación debido a que se producen en el ámbito de la *introspección*. Así ocurre con los celos y el temor que sintió Dionisio<sup>4</sup>:

Al oír estas palabras Dionisio experimentó diversos sentimientos, se apoderaron de él los celos porque incluso muerto ella amaba a Quéreas pero también se apoderó el miedo de que se dañase a sí misma.

**D3.** Una interpretación es *reflexiva* cuando añade un juicio de valor o una proposición universal, a una o varias descripciones explicativas o interpretativas. Las proposiciones de la filosofía y de la ciencia pertenecen a esta categoría (*Ibíd.*: 158). Además de las máximas, los refranes o los sofismas que un individuo realiza en base a una experiencia limitada. Así, cuando en el banquete de Mitrídates el joven Quéreas cree que su amada le ha sido infiel, emplea el término *mujer* de modo insultante y la ofende cuanto puede usando el superlativo<sup>5</sup>: “*¡Calírroe infiel y la más impía de las mujeres!*”.

Lo que distingue a las descripciones reflexivas de las otras dos categorías es un elemento proposicional: su *propensión universal* o *prescriptiva*.

### **Estructura descriptiva de la epopeya arcaica**

La *Iliada* compone una narración *sincrónica, in media res*. Relata un corte en la historia del mundo. Incluso en lo relativo al curso de su descripción, la toma de Ilio es marginal. El narrador se desentiende de los nueve primeros años de contienda en Troya y del desarrollo bélico tras la muerte de Héctor. El episodio del caballo no aparece. Describe tan sólo cincuenta y un días, apenas nada en la vida de un hombre y mucho menos en la existencia de un dios. Hay un distanciamiento craso respecto

<sup>4</sup> *Ibíd.* 7, 6.22-25: “τούτων τῶν λόγων ἀκούσας ὁ Διονύσιος ποικίλας ἐλάμβανε γνῶμας ἦπτετο μὲν γὰρ αὐτοῦ ζήλοτυπία διότι καὶ νεκρὸν ἐφίλει Χαϊρέαν, ἦπτετο δὲ καὶ φόβος μὴ αὐτὴν ἀποκτείνῃ”.

<sup>5</sup> *Ibíd.* 3.10: “ἄπιστε Καλλιρόη καὶ πασῶν ἀσεβεστάτῃ γυναικῶν”.

del tiempo narrativo cosmogónico<sup>6</sup> habitual en la escritura religiosa<sup>7</sup>. Sin embargo, ello no significa que la *Ilíada* no sea una composición religiosa<sup>8</sup>. Lo es tanto en su *forma de expresión*<sup>9</sup> como en su *contenido* (Dodds, 1993: 16). El narrador no sólo relata incidentes que acontecen entre los dioses; además, éstos poseen igual carácter fenoménico que los lances de combate entablados por los seres humanos. Los acontecimientos históricos poseen dimensión sobrenatural (debido a los agentes que intervienen decisivamente en los mismos) y son interpretados con la misma *necessitas* que se atribuye a los fenómenos de la naturaleza<sup>10</sup>. No hay en ningún momento la sensación que se esté distinguiendo entre una *descripción objetiva* de los acontecimientos y una *valoración subjetiva*. Pero, ¿cómo es que el poeta puede narrar eventos que pasan

<sup>6</sup> *Ibid.* Este es el habitual de las cosmogonías el cual alude a un momento inicial indiferenciado; véase Hes. *Th.*, 116: “ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ’”. Gn. 1:1: “בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ”. Jn. 1:1: “ἡ ἀρχὴ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος”.

<sup>7</sup> Ese tiempo narrativo fue imitado fuera del contexto religioso. Ar. *Au.*, 693-694: “Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς: / γῆ δ’ οὐδ’ ἀήρ οὐδ’ οὐρανὸς ἦν”. Tanto Eurípides como Platón ceden la palabra a los antepasados. En el caso del primero, se trata del testimonio de su madre. Véase E., *Fr.*, 484.1-2: “κούκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ’ ἐμῆς μητρὸς πάρα, / ὡς οὐρανὸς τε γαῖα τ’ ἦν μορφῆ μία”; en el del segundo, son los propios hijos y vástagos quienes toman la palabra. véase Pl., *Ti.*, 40 d 07-d 09; e 05-41 a 01: “πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμ προσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τούτους γε αὐτῶν προγόνους εἰδὸς ἰν’ [...] Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανὸς τε καὶ Τηθύς ἐγενέσθη, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων”.

<sup>8</sup> La crítica a la religión propiciada por los clichés decimonónicos del marxismo y del vitalismo es huera aunque eficaz. En un principio se considera que (1) la religión es el opio del pueblo. Posteriormente, negando que la cultura y la religión posean un punto en común, (2) se rechaza cualquier valor deseable en ésta. Así es como a mediados del siglo XX encontramos en la literatura especializada la opinión tajante de que jamás hubo poema menos religioso que la *Ilíada*. Se llegó a decir que la religión homérica no lo fue en absoluto (Murray, 1934: 265), que el sistema antropomórfico griego no tiene relación alguna con la religión ni con la moralidad y que los dioses griegos fueron una brillante invención de los bardos (Bowra, 1930: 222). La institucionalización de una religión apareció, como tantas otras veces, cuando no había una experiencia directa de las vivencias gracias a las que surgió. De modo que si durante siglos los griegos no precisaron de institucionalizar su fe eso significa lo contrario: que afectaba por completo a todas las instancias de sus vidas.

<sup>9</sup> Pausanias da dos versiones acerca de los pioneros del hexámetro: Femónoe y Olén. Véase Paus., X, 5.7.3-6: “μεγίστη δὲ καὶ παρὰ πλείστων ἐς Φημονόην δόξα ἐστίν, ὡς πρόμαντις γένοιτο ἡ Φημονοῦ τοῦ θεοῦ πρώτη καὶ πρώτη τὸ ἑξάμετρον ἦσεν”. X, 5.7.6-9: “Βοῶ δὲ ἐπιχωρία γυνή ποιήσασα ὕμνον Δελφοῖς ἔφη κατασκευάσασθαι τὸ μαντεῖον τῷ θεῷ τοὺς ἀφικομένους ἐξ Ἰεραβόρων τοὺς τε ἄλλους καὶ Ὡλήνηα· τοῦτον δὲ καὶ μαντεύσασθαι πρῶτον καὶ ἄσα πρῶτον τὸ ἑξάμετρον”. Su origen es *foráneo* y *sagrado*. Quizás se encuentra siguiendo a Herodoto, quien considera que Olén compuso los hexámetros dactílicos en honor de Arge y Opis, las cuales habrían llegado a Delos en compañía de las mismísimas diosas; véase Hdt., IV, 35.3: «καὶ γὰρ ἀγείρειν σφι τὰς γυναῖκας, ἔπονομαζούσας τὰ οὐνόματα ἐν τῷ ὕμνῳ τόν σφι Ὡλήνη ἀνήρ Λύκιος ἐποίησε» y IV, 35.2: «τὴν δὲ Ἀργην τε καὶ τὴν Ὡπιν ἅμα αὐτῆσι τῆσι θεοῖσι ἀπικέσθαι».

<sup>10</sup> Arist. *Metaph.* N, 4, 1091 b 04-08: “οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτη ὁμοίως, ἢ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασίν οὐ τοὺς πρῶτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν”.



inadvertidos al resto de los mortales? La razón principal es de carácter religioso y se hace explícita al inicio del poema<sup>11</sup>: *“la cólera canta, diosa, del Pélida Aquiles...”*.

La palabra del poeta no le pertenece. Su θυμὸς se encuentra inspirado por la musa, por la divinidad. El bardo no narra. Es el medio a través del cual los dioses se expresan. Hay una articulación entre lo humano y lo divino que el propio Homero subraya mediante varios personajes en la *Odisea*. Así ocurre, por ejemplo, con el bardo Fermio<sup>12</sup>: *“nunca tuve maestro y el cielo mis múltiples tonos/en las mentes me inspira”*.

No ha sido un preceptor humano quien le enseñó lo que cuenta. Los suyos no son versos aprendidos de memoria, en la escuela; son la voz de los dioses. Análogamente nos habla de Demódoco<sup>13</sup>: *“a quien la deidad dio de entre todos el don de hechizarnos/con el canto que el ánimo le impulsa a entonar”*.

La expresión *divino aedo* no es accidental, ni retórica. Debe ser aceptada en su literalidad. El θυμὸς del poeta es un instrumento en manos de la divinidad, un *medium*, la figura mortal que adopta la voz de los inmortales<sup>14</sup>. El porquero Eumeo asegura que sólo los dioses pueden enseñar el saber de los cantos que arroban a los humanos<sup>15</sup>. Tal percepción no es privativa de Homero. Hesíodo<sup>16</sup> o Píndaro<sup>17</sup> confirman que las musas son directamente la fuente de inspiración de su poesía (*Ibíd.*: 34, n. 63).

<sup>11</sup> Hom. *Il.*, I, 1: “Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος”.

<sup>12</sup> Hom. *Od.*, XXII, 347-348: “αὐτοδίδακτος δ’ εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας / παντοίας ἐνέφουσεν”.

<sup>13</sup> *Ibíd.* VIII, 44-45: “τῶ γάρ ῥα θεὸς περὶ δῶκεν ἀοιδῆν / τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἄειδειν”.

<sup>14</sup> Todavía en pleno clasicismo Platón describe a través de Sócrates lo que el influjo de las Musas es. Se trata de una fuerza divina que mueve como un imán. cf. Pl., *Io.*, 533 d 03-04: “θεία δὲ δύναμις ἢ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐρύπιδης μὲν Μαγνητῶν κινώμασεν”. La Musa crea inspirados y a través de éstos propaga a otros el entusiasmo. cf. Plat., *Io.*, 533 e 03-05: “οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται”. El poeta no se encuentra en disposición de poetizar antes de encontrarse endiosado y demente, privado de su propio entendimiento. Cfr: Pl., *Io.*, 534 b 03-07: “καὶ ἀληθῆ λέγουσι. κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθέος τε γένηται καὶ ἐκφρων καὶ ὀνοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ”. No es capaz de narrar gracias a una técnica sino por un poder divino. cf. Pl., *Io.*, 534 c 05-06: “οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θεία δύναμις”. No son ellos quienes hablan sino que es la divinidad misma la que se expresa a través de los bardos. cf. Pl., *Io.*, 534 d 03-04: “ἀλλ’ ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς”.

<sup>15</sup> *Ibíd.* XVII, 518-519: “ὅς τε θεῶν ἐξ / ἀείδη δεδαῶς ἔπει’ ἱμερόεντα βροτοῖσι”.

<sup>16</sup> Hes. *Th.*, 94-95: “ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκῆβόλου Ἀπόλλωνος / ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κῆρασται”.

<sup>17</sup> Pi. *N.*, III, 1: “ὦ πότνια Μοῖσα, μᾶτερ ἄμετέρα, λίσσομαι”.

Por tanto:

i) los bardos no permanecen ajenos al mundo que describen. Su misma expresión es obra de la *necessitas* divina<sup>18</sup>.

ii) aquello que relatan no es lo adecuado por naturaleza al conocimiento y al lenguaje humano (es decir, de lo *post rem*). Se presume en sus palabras la revelación de una dimensión transcendente, mucho más cercana al mundo tal y como realmente es (o sea, de lo *in re*)<sup>19</sup>.

Ahora bien, hacen partícipes a sus semejantes de lo sobrenatural, pero ¿cómo? O, mejor: ¿cuál es la estructura de las *descripciones* en Homero?<sup>20</sup> Vemos cómo *historia* y *trama* son aquí inseparables (Chatman, 1990: 23-27) y cómo se da una *reversibilidad descriptiva* de la *Ilíada*. Se pasará aquí revista a varias muestras representativas para poner de relieve la característica especial de *reversibilidad descriptiva* que afecta a toda la obra. Sólo si comprendemos esta peculiaridad propia de la expresión homérica podemos aplicar con sentido las categorías de la novela para describir la epopeya<sup>21</sup>.

## Los ejemplos

1. A propósito de especificar los efectivos con los cuales contaban los troyanos el narrador homérico comenta<sup>22</sup>: “no era de todos igual el clamor, ni único el habla/sino lengua mezclada y varones de múltiples lugares”.

<sup>18</sup> La apelación a las Musas no constituye el modo retórico de prologar una obra. En el transcurso de la *Ilíada* una y otra vez el poeta recurre a ellas para que narren los acontecimientos. En cinco oportunidades explícitamente se apela su presencia y del poder de su recuerdo frente a la falta de conocimiento humano. Véase Hom. *Il.*, II, 484-493; II, 761-762; XI, 218-220; XVI, 692-693 y XXII 202-204. En otras cinco, el poeta pregunta a ellas por el recuerdo de hechos que no se encuentran presentes en la memoria humana. Véase Hom. *Il.*, V, 703-704; VIII, 273; XI, 299-300; XVI, 692-693 y XXII, 202-204.

<sup>19</sup> De ahí el habitual doble componente del cual habla Aristóteles: el poeta expresa una realidad oculta que le supera y da razón, como físico, de lo que en el mundo sensible parece no tener explicación; por lo tanto, a su modo también eran cosmólogos. Por eso Aristóteles cree que en los mitos no se encuentra la verdad pero sí un rastro de la misma, una vez que uno consigue eliminar de ella todo lo que ha sido añadido para persuadir a la multitud en provecho de las leyes y del bien común; véase Arist., *Metaph.* Λ, 8, 1074 b 03-05: “τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν”.

<sup>20</sup> La dificultad para separar las proposiciones *explicativas* e *interpretativas* ya han sido puestas de relieve anteriormente en Richardson (1990: 141).

<sup>21</sup> Este es el mayor inconveniente de las categorías que Richardson incluye bajo la noción de Genette de *comentario* (Richardson, 1990: 140-166). Según él los tres tipos de descripciones son disjuntas. Mostramos que no es el caso.

<sup>22</sup> Hom. *Il.*, IV, 437-438: “οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμῶς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς, / ἀλλὰ γλῶσσα μέμικτο, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες”.



Caben al menos dos lecturas; esta descripción será:

i) *explicativa* si suponemos que el lector no conoce que los guerreros hablaban dialectos diferentes. El autor expresaría que las huestes troyanas no se componían sólo de efectivos de Ilio.

ii) *interpretativa* si consideramos que la intención narrativa es acrecentar la magnitud del conflicto bélico, acentuar (a través de la impresión subjetiva de la confusión de las lenguas) que no se trataba de uno, sino de varios ejércitos los acuartelados defendiendo Troya.

2. En trance de haber sido Afrodita asaetada por Diomedes (enardecido a instancias de Atenea) el narrador presenta a la diosa sangrando y comenta<sup>23</sup>: *“fluía la sangre inmortal de la diosa/el icor, que precisamente les fluye a los felices dioses./pues no comen pan ni beben ardiente vino,/por eso, no tienen sangre y se llaman inmortales”*.

La descripción “*ῥέε δ’ ἄμβροτον αἶμα θεοῖο ἰχώρ*” no aclara si el narrador ofrece al lector una información acerca de lo que estaba sucediendo o si emite un dictamen debido a su condición de mediador de la Musa. Es igualmente asumible entender que Homero:

i) *explica* el hecho objetivo que los dioses no tienen sangre (ἀναίμων) (Snell, 1955: I, 774.55).

ii) *interpreta*, debido a la privilegiada perspectiva infundida por la musa la causa de su inmortalidad (ἀθάνατος) (*Ibid.*: I, 194.58).

iii) profiere un juicio de valor reflexivo acerca de la felicidad de los inmortales (μάκαρ) (Snell, 2006: III, 9.40).

3. A punto que Patroclo se pierda en su propio desvarío, el narrador nos cuenta que los designios de Zeus son siempre superiores a los de los hombres, y que es capaz de ahuyentar a un guerrero lleno de coraje e incluso puede arrebatárle fácilmente la victoria mientras que, en otras oportunidades, lo invita a luchar<sup>24</sup>. Por un lado, nos hace partícipes de lo que cree una verdad. Su descripción será:

<sup>23</sup> *Ibid.* IV, 437-438: “*ῥέε δ’ ἄμβροτον αἶμα θεοῖο / ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν / οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ’, οὐ πίνουσ’ αἶθοπα οἶνον, / τοῦνεκ’ ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται*”.

<sup>24</sup> *Ibid.* XVI, 688-690: “*ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ περ ἀνδρῶν / ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην / ῥηιδίως, ὅτε δ’ αὐτὸς ἐποτρύνῃσι μάχεσθαι*”.

i) *explicativa* si a su través se ilustra el caso concreto de una ausencia de valor inexplicable (y relevante de la intervención de Dios).

ii) *interpretativa* si entendemos que comunica algo que el lector en cierto modo ya sabía (pero no con tal grado de generalidad<sup>25</sup>).

iii) *reflexiva* si interpretamos que el narrador nos hace partícipe de un juicio prescriptivo acerca del mundo, de una sucesión de hechos observados desde siempre. En este caso el valor será un don divino que con propiedad pertenece sólo a Dios.

4. Helena se encuentra preguntándose por Cástor y Póllux, y se culpa a sí misma de su ausencia. Cree que permanecen alejados por miedo a verse rodeados por el oprobio y la calumnia que a ella le rodean. En ese momento el narrador cuenta cuál es la causa real de su desaparición<sup>26</sup>: “*así habló, pero la campiña de cereales, ya les retenía debajo/en Lacedemonia, en su querida tierra patria*”. La descripción será:

i) *explicativa* si el lector ignora, al igual que Helena, cuál había sido el destino de los Dioscuros.

ii) *interpretativa* cuando lo que desconocido es sólo, que su sino ya se había cumplido en ese momento (cosa que Helena ignora).

iii) *reflexiva* si aquello que se enjuicia es la ignorancia humana (pues manifiesta la experiencia de que en nuestro conocimiento sigan existiendo seres que murieron largo tiempo atrás).

5. En trance de entablar batalla, se produce un suceso inaudito<sup>27</sup>:

También estaba parado cerca el muy astuto Ulises, / con las nada débiles hileras de los cefalenios en torno a él, / paradas; entre ellos no atendía la tropa al griterío / pues hacía poco que, con impulso común marchaban las falanges / de los troyanos, domadores de caballos, y de los aqueos.

<sup>25</sup> Pues subraya que el influjo local de un δαίμων no es equiparable al poder de Zeus.

<sup>26</sup> Ibid. III, 243-244: “ὡς φάτο, τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἴα / ἐν Λακεδαίμονι αὐθι φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ”.

<sup>27</sup> Ibid. IV, 329-333: “αὐτὰρ ὃ πλησίον ἐστίκει πολύμητις Ὀδυσσεύς, / πὰρ δὲ Κεφαλλήνων ἀμφὶ στίχες οὐκ ἀλαπαδναὶ / ἔστασαν· οὐ γάρ πῶ σφιν ἀκούετο λαὸς αὐτῆς, / ἀλλὰ νέον συνορι νόμειναι κίνυτο φάλαγγες / Τρώων ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν”.

Agamenón irá por Ulises para recriminar que la principal falange de la vanguardia del ejército aqueo permaneciera amedrentada aguardando refuerzos sin entrar en combate. En el ejemplo anterior Helena desconocía el destino de los Dioscuros; aquí, en cambio, ocurre que Ulises y las tropas bajo su mando se encuentran tan habituados al clamor de los guerreros que ni siquiera hacen caso de los primeros estruendos. Parecen aburrirles. Pero, ¿la descripción es *explicativa* o *interpretativa*? ¿Describe un hecho desconocido para el lector o añade un plus de significado de quien es experto en el arte bélico? No cabe excluir ninguna de ambas posibilidades. Ahora bien, además, cabe entender que los hombres habían llegado a ese punto en el cual ya les resultaba indiferente el sufrimiento ajeno e incluso su propia muerte. En este caso, la descripción sería *reflexiva*.

Una situación muy similar aparece en el lance decisivo, cuando Aquiles se encuentra con Héctor y busca el lugar más vulnerable en su armadura de bronce; el narrador nos cuenta que le hundió la pica en su cuello pero que el asta de fresno, cargada por el bronce, no le llegó a cercenar la tráquea; gracias a esa casualidad Aquiles y Héctor consiguieron entablar un diálogo postrero<sup>28</sup>. La descripción será:

i) *explicativa* para aquel que desconozca cómo murió Héctor.

ii) *interpretativa* cuando el lector ignore la causa de que pereciera a pesar de su blindaje (pues llevaba puesta la armadura de bronce del propio Aquiles, arrebatada a Patroclo).

iii) *reflexiva* cuando se atiende al influjo de los dioses sobre las circunstancias, las cuales permiten que una persona agonizante pueda incluso seguir dialogando.

6. Ayante Telamonio reta a Héctor. Se nos dice que ocurrió lo siguiente<sup>29</sup>:

Y al propio Héctor el ánimo palpitaba en su pecho, / pero no podía ya retroceder en modo alguno ni reintegrarse / en la multitud de sus tropas, pues lo desafió con entusiasmo guerrero.

<sup>28</sup> Ibid. XXII, 327-329: “ἀντικρὺ δ' ἀπαλοῖο δι' αὐχένος ἤλυθ' ἀκωκῆ· / οὐδ' ἄρ' ἀπ' ἀσφάραγον μελίη τάμε χαλκοβάρεια, / ὄφρα τί μιν προτιείποι ἀμειβόμενος ἐπέεσσιν”.

<sup>29</sup> Ibid. VII, 216-218: “Ἔκτορι τ' αὐτῶ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν· ἄλλ' οὐ πῶς ἔτι εἶχεν ὑποτρῆσαι οὐδ' ἀναδύναι / ἄψ λαῶν ἐς ὄμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο χάριμη”.

La descripción será:

- i) *explicativa* si hacemos hincapié en que retó a su adversario.
- ii) *interpretativa* atendiendo a que el narrador parece disponer de mucho mayor conocimiento que un mero asistente a tal circunstancia. Pero la oración subordinada “ἐπεὶ προκαλέσσατο χάρμη” resulta explicativa.
- iii) *reflexiva* si entendemos que se encuentra juzgando una *descripción interpretativa*; no es que descifre en los signos externos de la conducta cuáles eran los motivos de los guerreros, sino que realiza un juicio general acerca de dónde radica fundamento de la conducta heroica (pues no es el valor sino la vergüenza lo que mueve a Héctor al combate)<sup>30</sup>.

7. En otras oportunidades el comentario del narrador resulta mucho más crítico. Por ejemplo, en trance de tener que elegir compañero para el carro de guerra, Agamenón aconseja a Diomedes, por un lado, no dejar al mejor por respeto y, por otro, no tomar al inferior por deferencia. La descripción será:

- i) *explicativa* pues lo que dijo lo escucharon todos.
- ii) *interpretativa* pues el narrador añade que así habló, temeroso de repente por el rubio Menelao<sup>31</sup>. El temor no es un fenómeno externo; por tanto, no se trata de la descripción *explicativa* de un evento. Pero, ¿qué temía Agamenón? ¿Qué Menelao fuera escogido? ¿O, más bien, que Diomedes eligiera a otro? Parece esta segunda opción la más plausible.
- iii) *reflexiva* pues el temor inexplicable de Agamenón parece originado en el carácter voluble que manifiesta Menelao (quien, no lo olvidemos,

---

<sup>30</sup> Los héroes homéricos no pretenden otra cosa que la fama y, por tanto, lo que a través de la *descripción reflexiva* se ilustra es su vergüenza. Esto se aprecia de una manera quizás más clara en el habla interna de Héctor consigo mismo. Véase Hom. *Il.*, XXII, 100-101: “Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἄναθήσει, / ὅς μ' ἐκέλευε Τρωσὶ ποτὶ Πτόλιω ἠγήσασθαι”. Nuevamente se advierte la posibilidad de que se trate de una *descripción interpretativa* o *reflexiva*: por un lado, porque el habla interna supone una perspectiva informativa que no está al alcance del lector; por otro lado, porque muestra el código del guerrero y enjuicia el mundo desde una perspectiva moral. La interpretación reflexiva a propósito de estos versos aparece recogida por Aristóteles. cf. Arist. *EN*, Γ, 11, 1116 a 21-35; *EE*, Γ, 1, 1230 a 16-21.

<sup>31</sup> *Ibid.* X, 240: “ὡς ἔφατ', ἔδεισεν δὲ περὶ ξανθῶ Μενελάω”.

es el rey cuya causa ha originado la contienda<sup>32</sup>). ¿Qué pretende expresar el narrador homérico? Lo que ocurre es que sus descripciones no son puramente explicativas, interpretativas o reflexivas.

8. En algún momento una descripción no parece poder ser interpretada de dos modos diferentes, como cuando el troyano Asió prácticamente se adelanta a aquellos que persigue y entra dentro del parapeto aqueo. Esta descripción es:

i) *explicativa* pues subraya lo que sucedió en aquel momento: que no encontró las hojas de las puertas cerradas ni las trancas echadas.

ii) *interpretativa* pues explica que se mantenían desplegadas por ver si algún compañero fugitivo podía ser auxiliado y llevado a las naves<sup>33</sup>.

iii) *reflexiva* pues en el contexto de la acción, lo que se resalta es que el motivo de Asió terminara provocando él mismo su propia celada (al ir muy por delante de la fila troyana). De modo que, lo que se interpreta realmente es otro hecho (el cual tiene como centro ilustrar la conducta temeraria en base al ejemplo de ese guerrero troyano). El narrador estaría construyendo, mediante una descripción *interpretativa*, otra *reflexiva*<sup>34</sup>.

9. Cuando, tras el duelo interrumpido, Menelao se encuentra buscando a Paris, el narrador nos dice, aludiendo a los troyanos, que<sup>35</sup>: “no lo habrían ocultado por amistad, si alguno lo hubiera visto/que para todos ellos era tan odiado como la negra parca”. Se trata de una descripción:

i) *explicativa* el acto de buscar a Paris entre las filas troyanas.

<sup>32</sup> Menelao es descrito como un personaje de condición dudosa. A Helena le exaspera su manía de llevarla a toda costa de vuelta a casa. *Ibid.* III, 404: “νικήσας ἐθέλει στυγερὴν ἐμὲ οἰκαδ’ ἄγασθαι”. Agamenón ha de llamarle la atención para que evite combatir contra hombres mejores que él, y por portarse como un vago en hora de penalidades. VII, 111: “μηδ’ ἔθειλ’ ἐξ ἔριδος σεῦ ἀμείνωνι φωτὶ μάχεσθαι”, X, 114-116: “ἀλλὰ φίλον περ ἐόντα καὶ αἰδοῖον Μενέλαον / νεϊκέσω, εἴ περ μοι νεμεσῆσαι, οὐδ’ ἐπικεύσω / ὡς εὔδει, σοὶ δ’ οἶός ἐπέτρεψεν πονέεσθαι”. El Átrida recuerda las veces que mandó a Néstor a reñirlo pues Menelao a menudo flojeó y no quiso hacer esfuerzos. X, 120-121: “ὦ γέρον ἄλλοτ εἰ μὲν σε καὶ αἰτιάσθαι ἄνωγα· / πολλάκι γὰρ μεθιεῖ τε καὶ οὐκ ἐθέλει πονέεσθαι”, etc.

<sup>33</sup> *Ibid.* XII, 120-123: “οὐδὲ πύλῃσιν / εὖρ’ ἐπικεκλιμένας σανίδας καὶ μακρὸν ὄχηα, / ἄλλ’ ἀναπεπταμένας ἔχον ἄνδρες, εἴ τιν’ ἐταίρων / ἐκ πολέμου φεύγοντα σαώσειαν μετὰ νῆας”.

<sup>34</sup> Es inevitable que el procedimiento homérico de ilustrar la condición humana, como algo universal, a través de un ejemplo paradigmático en lo heroico no recuerde a la ἐπαγωγὴ aristotélica (*id est*, al método consistente en ilustrar en qué sentido una proposición universal es cierta a través de un ejemplo privilegiado).

<sup>35</sup> *Ibid.* III, 453-454: “οὐ μὲν γὰρ φιλότῆτι γ’ ἐκέυθανον εἴ τις ἴδοιτο· / ἴσον γάρ σφιν πᾶσιν ἀπήχθετο κηρὶ μελαίνῃ”.

ii) *interpretativa* si se asume que el narrador tiene el poder de conocer cuáles eran los sentimientos ajenos y, en este caso, el odio común que levantaba Alejandro.

iii) *reflexiva*, si atendemos a que se realiza un juicio de valor acerca de lo que ganaban los troyanos con el encaprichamiento de Paris.

10. A punto de acometer a Héctor, Aquiles hace señas con la cabeza a sus huestes con objeto de que no disparen dardos a su rival, para evitar que alguno acertara y se llevara la gloria<sup>36</sup>. Será una descripción:

i) *explicativa* si atendemos a la conducta externa que manifestó Aquiles.

ii) *interpretativa* si nos fijamos en el temor que el héroe aqueo tenía a que otro pudiera cobrar la gloria que a él creía reservada.

iii) *reflexiva* pues se realiza un juicio sobre el carácter de Aquiles, quien no le preocupa la muerte como la posibilidad que sea otro quien hurte la gloria que desea para sí.

11. Patroclo decide solicitar no sólo la hueste de los mirmidones a Aquiles sino su propia armadura con objeto de ser confundido con el Périda en la batalla. El narrador comenta que eso pidió el muy necio, pues su destino era suplicar para sí la muerte cruel y la parca<sup>37</sup>. La descripción será:

i) *explicativa* si nos atenemos al hecho.

ii) *interpretativa* si atendemos a la anticipación que realiza del destino. El narrador expresa un grado mayor de conocimiento ante el lector. Su nivel de comprensión es otro.

iii) *reflexiva* pues la partícula μέγα ante el sustantivo adjetivado νήπιος es expresión de un juicio y, por tanto, lo subrayado es la insensatez evidenciada a través del carácter de Patroclo.

12. Diomedes iba a entrar en combate y el narrador comenta<sup>38</sup>: “*el bronce, en el pecho del soberano, chirrió tremendo /al moverse: el miedo, hasta a uno con aguante, habría sobrecogido*”.

Si atendemos al juicio universal, entonces la descripción realizada en el segundo verso será (1) *reflexiva*, pero a la vez describe una impresión

<sup>36</sup> Ibid. XXII, 205-207: “λαοῖσιν δ’ ἀνένευε καρῆατι δῖος Ἀχιλλεύς, / οὐδ’ ἔα ἰέμεναι ἐπὶ Ἑκτορι πικρὰ βέλεμνα, / μή τις κῦδος ἄροιο βαλῶν, ὃ δὲ δεύτερος ἔλθοι”.

<sup>37</sup> Ibid. XVI, 46-47: “ὡς φάτο λισσόμενος μέγα νήπιος· ἦ γὰρ ἔμελλεν / οἱ αὐτῶ θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα λιτέσθαι”.

<sup>38</sup> Ibid. IV, 420-421: “δεινὸν δ’ ἔβραχε χαλκὸς ἐπὶ στήθεσσι ἀνακτος / ὀρτυμένου· ὑπὸ κεν ταλᾶσι φρονά περ δέος εἶλεν”.



psicológica y, por tanto, la descripción parece (2) *interpretativa*. Sin embargo, en cuanto que se trata de una hipérbole, la acción descrita es (3) *explicativa*: es sólo una manera de describir un fenómeno que ocurrió. ¿Con cuál nos quedamos?

De manera análoga nos dice que Sarpedón no habría podido ser reconocido ni por un hombre perspicaz (por estar su cuerpo cubierto de dardos, sangre y polvo desde la cabeza hasta los pies<sup>39</sup>). La *descripción reflexiva* implica un juicio, el cual a la vez sirve para acentuar la descripción *explicativa* ulterior.

Un caso similar ocurre a propósito de la intervención de Eneas e Idomeneo, al comentar que eran dos guerreros marciales que sobresalían de los demás<sup>40</sup>. En esta oportunidad da la impresión que, la descripción es (1) *reflexiva*. Mediado por un juicio de valor. Pero no podemos afirmarlo con toda certeza dado que Homero emplea como un modismo la ponderación de la mayoría de los héroes a lo largo de su narración (aqueos o troyanos). A través de ese recurso va llamando la atención sobre unos personajes u otros, mientras el curso de la *Moirá* se va realizando. Este es el caso cuando emplea la partícula *περ* para reforzar una acción. Así cuenta que Idomeneo, *aunque era entrecano*, comandando a los dánaos infundió miedo a los troyanos con su ataque<sup>41</sup>.

El sentimiento escapa a la observación directa; luego nos encontramos ante una descripción (2) *interpretativa*. Pero en esta oportunidad no emplea una hipérbole sino un giro adversativo *μεσαιπόλιός περ έων* que también cabría ser entendido como un juicio de valor. Por tanto, la descripción es susceptible de ser considerada como (3) *reflexiva*.

13. Cuando Príamo acude al campamento aqueo para rescatar los restos de su hijo, el narrador homérico cede la palabra a Aquiles; aparece así un segundo plano narrativo<sup>42</sup>. Aquiles expresa su visión del mundo diciendo<sup>43</sup>:

<sup>39</sup> Ibid. XVI, 638-640: “οὐδ’ ἄν ἔτι φράδμων περ ἀνὴρ Σαρπηδόνα δῖον / ἔγνω, ἐπεὶ βελέεσαι καὶ αἵματι καὶ κονίησιν / ἐκ κεφαλῆς εἴλυτο διαμπερές ἐς πόδας ἄκρους”.

<sup>40</sup> Ibid. XIII, 499-500: “δύο δ’ ἄνδρες ἀρήϊοι ἔξοχον ἄλλων / Αἰνείας τε καὶ Ἴδομενεύς”.

<sup>41</sup> Ibid. XIII, 361-362: “Ἐνθα μεσαιπόλιός περ έων Δαναοῖσι κελεύσας / Ἴδομενεύς Τρώεσσι με τάλμενος ἐν φόβον ὤρσε”.

<sup>42</sup> Acerca de la apropiación de la función narrativa por parte de los personajes véase Benveniste (1974: 179-182) y (1987: 82-92).

<sup>43</sup> Ibid. XXIV, 527-533: “δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὐδὲι / δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἕάων· / ᾧ μὲν κ’ ἀμίξιας δῶη Ζεὺς τερπικέρανος, / ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ’ ἐσθλῶ· / ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε, / καὶ ἐ κακῆ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει, / φοιτᾷ δ’ οὔτε θεοῖσι τετιμένους οὔτε βροτοῖσιν”.

Porque dos toneles están fijos en el suelo del umbral de <la morada de> Zeus/uno contiene los males y el otro los bienes que nos reparten. A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le dé una mezcla,/una veces se encontrará con algo malo y otras con algo bueno. Pero a quien sólo de las miserias le dé lo hace objeto de toda afrenta,/y una hambre canina lo va azuzando por la límpida tierra, y vaga sin el respeto ni de los dioses ni de los hombres.

Lo que cuenta Aquiles es, en su circunstancia, una descripción (3) *reflexiva*; cabe interpretar que entiende que todo ser humano sufre males y que, el único consuelo para la mayoría radica en aquellos que jamás reciben bien alguno (puesto que a los seres humanos Zeus nunca concede bienes puros<sup>44</sup>). Pero, puesto que se encuentra hablando con Príamo ante los restos de Héctor, cabe interpretar que manifiesta sentimientos de hermandad; Aquiles expresaría el sentimiento básico de los excombatientes, los cuales se ven obligados a luchar obligados por las fuerzas de las circunstancias y, sin embargo, terminan apreciándose mutuamente al haber sido una voluntad ajena quien los puso frente a

<sup>44</sup> El origen del mal en el Génesis tiene su explicación en la noción de culpa. Incluso Yahvé le dice a la serpiente “por haber hecho esto”, Gn. 3:14: “*וְיָרֶם אֱשֶׁר עָשָׂה*”. El origen del mal es consustancial a la *capacidad humana* de elegir entre el bien y el mal. Hay posibilidad de penitencia y redención. Sin embargo, en la concepción homérica el mal es consustancial a la *existencia humana*. Los dioses homéricos poseen una actitud similar a la que un carnicero tiene por los pollos que va a sacrificar: no existen sino para su aniquilación. Esta visión tan negativa del ser humano se expresó conceptualmente durante el clasicismo. Platón todavía fue piadoso: consideraba necesario desmembrar el ser humano pero encontraba en él algo divino. La especie humana se concibe como una prueba para el alma; la de los malvados está condenada a vagar errante mientras que a la de los justos le espera la bienaventuranza y la existencia al lado de los dioses.

Véase Pl. *Phd.*, 81 a 04-10: “*Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῆ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἱ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῆ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα; οὕτω φῶμεν, ὦ Κέβη, ἢ ἄλλως*”.

81 d 06-e 03: “*Εἰκὸς μέντοι, ὦ Κέβρη, καὶ οὐ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, ἀπὸ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὐσης, καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῆ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα ἑνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἢ ὅποῖ ἄττ’ ἂν καὶ μεμελετηκῶσι τύχῳσιν ἐν τῷ βίῳ*”. En cambio, Aristóteles se revela mucho más homérico. Para él, aunque la existencia del alma sea irrefutable, cabe hablar de dos géneros de entendimiento: por un lado, el impasible; por otro, el corruptible o susceptible de morbidez.

Véase Arist. de An. Γ, 5, 430 a 23-25: “*χωρισθεὶς δ’ ἐστὶ μόνον τοῦθ’ ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φαρτὸς)*”. Hay una inteligencia permanente separada, inmortal y eterna (ἀθάνατον καὶ ἀίδιον), impasible y sin mezcla que se encuentra siempre acto, que se da en las obras. Véase Arist. de An. Γ, 5, 430 a 17-18: “*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀμιγῆς, τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια*”. Así, aun cuando Arquímedes muriera y su talento se perdiera, sus teoremas persisten a través de los siglos y han influenciado el desarrollo de los matemáticos posteriores. Sin embargo, ¿cuál es el destino del alma individual? Corromperse, perecer y extinguirse sin más.



frente, al haber entablado vínculos semejantes con sus compañeros y al haber vivido parecidos traumas y soportado similares condiciones adversas.

Sin embargo, respecto del narrador homérico es claro que tenemos una descripción (2) *explicativa*, si entendemos que cualquiera pudo ser testigo de la escena, y que repite lo que allá se dijo (sin entrar en el tema del valor de verdad de lo contado por Aquiles). Y si creemos que la Musa fue quien asistió a la conversación privada habida entre los dos hombres, entonces la descripción será (3) *interpretativa*.

## CONCLUSIONES

El lector de Homero se encuentra continuamente enfrentado a este modo de narrar el cual muestra como características más acusadas:

i) la *reversibilidad* entre las descripciones *explicativas*, *interpretativas* y *reflexivas*. Rara vez cabe definir las con suficiente nitidez<sup>45</sup>. Por un lado, los tres tipos de descripciones son susceptibles de ser mutuamente convertidos entre sí. Por otro lado, toda *descripción reflexiva* se construye sobre estos tipos, de modo que si bien en la *Ilíada* cada lance es un hecho en sí mismo, a la vez cada episodio constituye un ejemplo paradigmático que permite enunciar algún género de proposición universal acerca del cosmos, la naturaleza o la condición humana. El modo de narrar de Homero predispone al lector a pensar no sólo en episodios memorables sino en conceptos universales.

ii) la articulación global de las descripciones inherentes a sus versos, que afectan a toda su expresión, radican en el papel del narrador como *medium*, receptáculo o manifestación de la palabra de los dioses<sup>46</sup>. Este papel implica la existencia de un orbe no presente en lo perceptivo ni

<sup>45</sup> El lector homérico en un primer momento siente extrañeza; la narración de la *Ilíada* describe acontecimientos del cual ya se tiene noticia, adopta a la vez una perspectiva superior para describirlos (a través de la cual, lo psicológico queda convertido en fenómeno) y, a la vez, esta óptica admite una formulación reflexiva.

<sup>46</sup> La *reversibilidad descriptiva* en Homero no permite aislar, como en el resto de los autores, sus descripciones. Richardson parece entender lo explicativo, lo interpretativo y lo reflexivo como *tipos* con entidad propia (1990: 141, 148 y 158). Su análisis depende de la obra de Genette (centrada en la novela decimonónica-en particular, sobre la narrativa de Proust) y de Chatman (cuyo objetivo consiste en aplicar las categorías de la novela a las del guión cinematográfico). Pero lo que afecta al narrador homérico, las descripciones constituyen *aspectos* descriptivos (caras de la misma moneda).

en la opinión común en el que se encuentra el *quid* del cosmos y de la realidad social. Hay, por tanto, una constante doble separación: i) entre lo que el mundo es en sí mismo (el *ser* o lo *in re*) y aquello que los seres humanos podemos percibir del cosmos (lo *post rem*), y ii) entre el conocimiento del poeta y del resto de la humanidad.

La mitología semítica fue optimista. Arranca con un acto supremo de creación. Yahvé va dando forma y estructura al mundo *de modo ordenado*. Crea los cielos, la tierra<sup>47</sup>, la luz<sup>48</sup>, etc. Pero, sobre todo la creación es un acto ético monumental pues todo lo creado resulta ser *bueno*<sup>49</sup>. En ese cosmos cabe aspirar a la *justicia* pues ésta se sustenta tanto sobre i) el poder de Yahvé como sobre, ii) la condición bondadosa de lo creado: se trata de un universo prescriptivo. La vida humana individual, su sufrimiento y la aspiración a la justicia cobran sentido.

Esta no es la perspectiva de la religión griega arcaica. La *Teogonía* de Hesíodo parte de una atmósfera espectral originada en base a una entidad indiferenciada denominada Caos. Gea alumbró a Urano y se suceden sin interrupción los incestos, los actos brutales y los hijos monstruosos. El ejemplo más claro lo tenemos en Cronos, el más temible de aquellos hijos terribles de Urano, irritados contra su padre desde siempre<sup>50</sup>, que aquél retenía ocultos en el seno de Gea, sin dejarlos salir a la luz, gozando cínicamente con su malvada acción<sup>51</sup>. Cronos es una deidad poderosa pero retorcida<sup>52</sup>. No sólo castra al padre<sup>53</sup> sino que, además, temiendo a su propia descendencia se la traga en cuanto la ve nacer<sup>54</sup>.

Zeus itera su pavoroso origen. Apenas si ha crecido cuando sube al lecho de Deméter<sup>55</sup> y comete un incesto. Y no contento, aprovechando que de esta relación nace Perséfone, la diosa de blancos brazos<sup>56</sup>, cede a su hija

<sup>47</sup> Gn. 1:1: “בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ”.

<sup>48</sup> *Ibid.* 3:3: “וַיִּבְרָא אֱלֹהִים יוֹרֵי אֵרֶץ”.

<sup>49</sup> *Ibid.* 1:31: “וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַצֶּמַח וְאֶת-הַבְּהֵמָה וְאֶת-כָּל-הַרְמִישׁ וְאֶת-כָּל-הַחַי וְהָרֹמֵשׂ בָּאָרֶץ”.

<sup>50</sup> Hes. *Th.*, 154-156: “ὄσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο, / δεινότατοι παίδων, σφετέρω δ’ ἤχθοντο τοκῆι / ἐξ ἀρχῆς”.

<sup>51</sup> *Ibid.* 156-159: “καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο, / πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε / Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῶ δ’ ἐπετέρπετο ἔργω, / Οὐρανόσ”.

<sup>52</sup> *Ibid.* 168: “μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης”.

<sup>53</sup> *Ibid.* 180-182: “φίλου δ’ ἀπὸ μήδεα πατρὸς / ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ’ ἔρριψε φέρεσθαι / ἐξ οπίσω”.

<sup>54</sup> *Ibid.* 459: “καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος”.

<sup>55</sup> *Ibid.* 912: “αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἤλθεν”.

<sup>56</sup> *Ibid.* 913: “ἦ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον”.

a su hermano Aidoneo (Hades<sup>57</sup>), quien la rapta con la aprobación del padre<sup>58</sup>. Este es el mismo Zeus que se tragará a su prima Métis con el fin de, que el vástago que espera no desafíe su imperio, el mismo dios que plasma Homero en la *Ilíada* como dios todopoderoso. Aquí la ética es un modo limitado de comprender el mundo, porque el cosmos no es bueno, ni justo, ni ético, etc.

Ciertamente entre los griegos la inspiración del poeta quedó pronto sustituida por el raciocinio del filósofo y del científico, pero se mantiene tanto la separación entre dos orbes como entre los dos tipos humanos. Los filósofos arcaicos y clásicos expresaron la orientación del narrador homérico en conceptos. Pero la filosofía y la ciencia quedaron marcadas por los límites de esa orientación religiosa que elimina la justicia, la bondad, la ética y lo prescriptivo del cosmos. Por eso lo ético-biográfico quedó empequeñecido frente a la hipertrofia metafísico-ontológica. Los problemas domésticos, la injusticia que cada ser humano concreto padece no son nada frente al curso del cosmos. En realidad cualquier desgracia se articula y posee su explicación en un plano transcendente (en el modo en que Zeus va cumpliendo la Moira). Las frustraciones que cada cual experimenta a lo largo de su biografía no poseen sentido en sí ni serán reparadas o satisfechas. Lo que se da en el cosmos obedece a un plan oculto en la naturaleza. Homero expresó este sentido transcendente de lo que ocurre en el *ser* en un registro mitológico-religioso. La filosofía arcaica y clásica tradujo esta misma concepción a clave metafísico-científica. Pongamos sólo un par de ejemplos de esta orientación a través de la filosofía de dos filósofos arcaicos que se suelen contraponer: Heráclito y Parménides (aun cuando expresan lo mismo).

Heráclito por un lado (1) proclamó la separación de lo *in re* y lo *post rem*: la auténtica naturaleza de las cosas, nos dice, suele estar oculta<sup>59</sup> y la armonía invisible es más intensa que la visible<sup>60</sup>. Por otro lado, (2) diferenció entre la condición del narrador científico-filosófico, y el conocimiento al que pueden aspirar el resto de los mortales. Así comenta que la circunstancia humana no tiene verdadero juicio mientras que la divina, en cambio, sí<sup>61</sup>; y añade que a la mayoría de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos del mismo modo

<sup>57</sup> *Ibid.* 455-456: “Ἰφθιμόν τ’ Ἀίδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει / νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἐρίκτυπον Ἐννοσίγαιον”.

<sup>58</sup> *Ibid.* 914-915: “ἦν Ἀιδωνεύς / ἤρπασεν ἧς παρὰ μητρός, ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεὺς”.

<sup>59</sup> Diels (1934: I, fr. 123, 178): “φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ”.

<sup>60</sup> *Ibid.* 162: “ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων”.

<sup>61</sup> *Ibid.* 168: “ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει”.

que olvidan lo que hacen cuando duermen<sup>62</sup> o que siendo necesario seguir lo común (y aunque la ley sea común) la mayoría vive como si poseyera un pensamiento propio<sup>63</sup>.

En el mismo sentido se expresó Parménides. Por un lado, (1) separó dos orbes (lo *in re* y lo *post rem*) diferenciando dos discursos: el de la *vía de la verdad* y el de la *vía de la persuasión*. El primero es el conocimiento de lo *in re*<sup>64</sup>. *Lo que el cosmos verdaderamente es* se trata de algo completo, inalterable y sin fin a pesar de las apariencias<sup>65</sup>. Todo permanece aun cuando las limitaciones de la percepción de los seres humanos nos fuercen a entender que el cosmos cambia, que se altera, que lo domina lo efímero. Por otro lado, (2) diferenció entre el filósofo iluminado y los demás mortales. Parménides nos relata incluso cómo se vio arrastrado hacia el camino de la diosa que conduce al vidente a través de todas las ciudades<sup>66</sup>.

Por tanto, él se encontraba inspirado por las Musas, lo mismo que el narrador homérico<sup>67</sup>. La diosa incluso le instaba para que lo aprendiera todo (tanto el imperturbable corazón de la verdad completa como las opiniones de los mortales en las que no hay verdadera creencia<sup>68</sup>). Puesto que la existencia humana es fugaz y el conocimiento de los hombres es incompleto<sup>69</sup>, su vacilante pensamiento es guiado por la impotencia de su pecho<sup>70</sup>. Lo contradictorio aparece en las opiniones de los mortales, dado que se atienen a sus limitaciones perceptivas y al orden engañoso de su lenguaje<sup>71</sup>. Este género de pensamiento racional que eliminando la bondad y la justicia del cosmos se pregunta por la causa última del mundo hubiera horrorizado a los semitas, pero en nada difiere de la concepción que expresaba el narrador homérico.

<sup>62</sup> *Ibid.*: 150: “τούς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγεργθέντες ποιούσιν, ὅκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται”.

<sup>63</sup> *Ibid.*: 150: “διὸ δεῖ ἔπασθαι τῶι <ξυνῶι, τουτέστι τῶι> κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν”.

<sup>64</sup> *Ibid.*: 235: “μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν”.

<sup>65</sup> *Ibid.*: 235: “ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν”.

<sup>66</sup> *Ibid.*: 228: “ἵπποι ταῖ με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπον, ἐπεὶ μ’ ἐς ὄδον βῆσαν π ολύφημον ἄγουσαι / δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ’ ἄστη φέρει εἰδῶτα φῶτα”.

<sup>67</sup> *Ibid.*: 230: “καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο”.

<sup>68</sup> *Ibid.*: 230: “χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ / ἠδὲ βροτ ῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς”.

<sup>69</sup> *Pi. P.*, 95-96: “ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ / ἀνθρώπος”.

<sup>70</sup> Diels (1934: I, fr. 6.4-6, 233): “ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν”.

<sup>71</sup> *Ibid.*: 239: “δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκού ῶν”.

## REFERENCIAS

- BENVENISTE, E. (1974). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI.
- BOWRA, C. M. (1930). *Tradition and design in the Iliad*. Oxford: Clarendon Press.
- CHATMAN, S. (1990). *Historia y discurso: la estructura narrativa en la novela y en el cine*. Madrid: Taurus.
- DIELS, H. (1934). *Die fragmente der vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.
- DODDS, E. R. (1993). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Editorial Alianza Universidad.
- GARIN, F. (1909). "Su i romanci Greci". En: *Studi italiani di filologia classica No. 17*. Firenze: Casa editrice Edumond-Le Monnier. pp. 423-460.
- GOLDHILL, S. (2002). *The invention of prose*. Oxford: University Press.
- MURRAY, G. (1934). *The rise of greek epic*. Oxford: University Press.
- O'SULLIVAN, J. N. (1995). *Xenophon of Ephesus. His compositional technique and the birth of the novel*. Berlín: Walter de Gruyter.
- PAPANIKOLAOU, A. D. (1964). "Chariton und xenophon von Ephesos. Zur frage der Abhängigkeit". In: *Xaris K. I. Atenas*. pp. 305-320.
- RICHARDSON, S. (1990). *The homeric narrator*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- SNELL, B. (1955-2006). *Lexikon des frühgriechischen epos*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

## ABREVIATURAS

- |                                     |                                     |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| Aristophanes comicus (Ar.)          | Hesiodus epicus (Hes.)              |
| Au. = Aues.                         | Th. = <i>Theogonia</i> .            |
| Aristoteles philosophus (Arist.)    | Homerus epicus (Hom.)               |
| de An. = <i>de anima</i> .          | Il. = <i>Ilias</i>                  |
| EE = <i>Ethica Eudemia</i> .        | Od. = <i>Odysea</i> .               |
| EN = <i>Ethica Nicomachea</i> .     | Novum Testamentum                   |
| Metaph. = <i>Metaphysica</i> .      | Jn = <i>Evangelio de San Juan</i> . |
| Vetus testamentum. Genesis (Gn.)    | Pausanias periegeta (Paus.)         |
| Charito scriptor eroticus (Charit.) | Pindarus lyricus (Pi.)              |
| Euripides tragicus (E.)             | N. = <i>Nemea</i> .                 |
| Fr. = <i>Fragmenta</i> .            | P. = <i>Pythia</i> .                |
| Vetus Testamentum                   | Plato philosophus (Pl.)             |
| Gn = <i>Génesis</i> .               | Io. = <i>Ión</i> .                  |
| Herodotus historicus (Hdt.)         | Phd. = <i>Phaedo</i> .              |
|                                     | R. = <i>Respublica</i> .            |
|                                     | Ti. = <i>Timaeus</i> .              |



# LA FILOSOFÍA DEL ENTENDIMIENTO, DE ANDRÉS BELLO, FACTUM REVOLUCIONARIO

ANDRES BELLO'S PHILOSOPHY OF UNDERSTANDING. A REVOLUTIONARY FACTUM

JUAN MANUEL CUARTAS R.

Universidad del Valle, Colombia. juancuar@univalle.edu.co

RECIBIDO EL 8 DE MAYO DE 2009 Y APROBADO EL 5 DE JUNIO DE 2009

## RESUMEN      ABSTRACT

Volvemos a la obra de Andrés Bello para integrar su deliberación en la historia de la filosofía. Bello trajo de regreso a América en 1829 a instancias de Simón Bolívar, no una, sino muchas revoluciones; organizó en Chile la "instrucción pública", fue Rector de la nueva Universidad de Chile, redactó el *Código civil chileno*, orientó la política exterior, y el *Tratado de derecho internacional*, llevó a feliz término su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Entre estas tareas de desprendimiento revolucionario, conviene explorar el cariz de una de ellas, representada en la *Filosofía del entendimiento*. La tarea así propuesta no resulta sin embargo sencilla, puesto que la revolución es en esta obra contundente en relación con sistemas filosóficos caducos orientados a la prescripción de cánones de comportamiento y a la observancia de dogmas.

We return to Andrés Bello's work to integrate his deliberations to the history of philosophy. In 1829, at the request of Simón Bolívar, Bello brought back to America not one but many revolutions: he organized "public instruction" in Chile, was principal of the new Universidad de Chile, redacted the *Código civil chileno*, oriented foreign policy, redacted *Tratado de derecho internacional*, and lastly, happily culminated his *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Among these revolutionary tasks, it is worth exploring the aspect of one of them, represented in *Filosofía del entendimiento*. The task thus proposed, however, is not that simple, because the revolution in this work is strong in relation to outdated philosophical systems oriented to the prescription of behavioural canons and to the observation of dogmas.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Andrés Bello, *common sense*, *Filosofía del entendimiento*, psicología mental, percepciones sensitivas externas, percepciones sensitivas internas.

Andres Bello, *common sense*, *Filosofía del entendimiento*, external sensitive perceptions, internal sensitive perceptions, mental psychology.



*“En el resto de la América Latina, la acción del pensamiento inglés es mucho menor; sin embargo, un gran pensador se forma en la escuela de Reid y de Dugald Stewart: es Andrés Bello, nacido en Venezuela, que a la cabeza de la vida intelectual de Chile influye en dondequiera. Su espíritu de análisis, su fuerte lógica, su psicología un poco abstracta, pero penetrante y segura, le daban acción original, varia y profunda sobre la dirección de las ideas. Aplica el análisis inglés a los principios de la gramática, a la lógica, a los códigos, a las leyes de la lengua, al derecho internacional, y siempre se exhibe como filósofo de la escuela anglosajona, lleno de common sense, de estoicismo moral, de análisis cerrado y poderoso”.*

Carlos Arturo Torres, *Idola fori*.

Me propongo hablar de filosofías, si bien, genuinamente, hablaré de una obra única de filosofía, escrita por un humanista americano en los fueros de su época, sus reivindicaciones y su pensamiento; el libro *Filosofía del entendimiento*; el autor: Andrés Bello. Mi observación inicial es la siguiente: el filólogo Andrés Bello, su más depurada carta académica, colabora en la escritura de su obra filosófica; o para ser más claros, hay en la obra una presencia de filólogo que declara cómo están siendo utilizadas las palabras. Por tanto, dos aprendizajes recaen sobre el lector:

i) la institución de un léxico filosófico que exige desprenderse del uso común para avanzar en la exposición de los temas relacionados con la conciencia, la percepción, el entendimiento. Si empezamos por este aspecto estrictamente metodológico, encontramos en Bello una filosofía hondamente lingüística que recupera para el lector reflexiones necesarias como: *“facultad y acto son palabras correlativas que se explican una por otra”*. *¿Qué queda sentado aquí?, se diría con Bello que “la facultad no es otra cosa que la posibilidad de ejecutar un acto”*.

ii) la discusión acerca de una línea filosófica que *“en cuanto tiene por objeto conocer las facultades y operaciones del entendimiento”*, aborda un buen número de problemas filosóficos actuales, como la relación mente-cuerpo, la percepción, los estados mentales, la memoria; línea denominada por Bello: *psicología mental o intelectual*, que parte del siguiente presupuesto:

El espíritu humano es un ser que tiene conciencia de sus actos, y que puede hasta cierto punto determinarlos a su arbitrio [...] Todo aquello de que tenemos conciencia, existe en el espíritu, o hablando con propiedad, es el espíritu mismo, que obra o padece de cierto modo particular en un instante dado. De lo que no pasa en el espíritu, no tenemos ni podemos tener conciencia (Bello, 2006: 107).



En la obra ya emblemática de Germán Arciniegas, *El pensamiento vivo de Andrés Bello* (1981), llama la atención la tesis:

La revolución no se reduce a provocar el desprendimiento político de España. Quiere reaccionar contra un sistema de filosofía que considera caduco, abomina de una escolástica que juzga insuficiente, tiene la ambición de precipitar a las nuevas generaciones de América en la corriente vertiginosa de las ciencias contemporáneas, se enamora de las matemáticas, de las ciencias naturales, opone el contrato social de Rousseau al derecho divino de los reyes, implica una revisión de todos los conceptos tradicionales (Arciniegas, 1981: 9).

La declaración de Arciniegas no es menos cierta refiriéndose a Bello, en cuanto éste había viajado a Londres con Simón Bolívar como representante del movimiento de independencia de Venezuela; en Europa Bello siguió de cerca el pensamiento de los utilitaristas, colaboró con el filósofo inglés Jeremy Bentham, y a la muerte de éste participó en la transcripción de los manuscritos de su última gran obra *Deontology or the science of morality* (1834); finalmente Bello en una extensa obra filosófica titulada *Filosofía del entendimiento* (1881, póstuma)<sup>1</sup>, pone en consideración las tesis de autores como Berkeley, Hume, y la escuela escocesa del *common sense*.

No vuelvo por tanto a la obra de Bello para admirar un fósil, sino para integrar su deliberación en la historia de la filosofía. Bello trajo de regreso a América en 1829 a instancias de Simón Bolívar, no una sino muchas revoluciones: organizó en Chile la “instrucción pública”, fue Rector de la nueva Universidad de Chile, redactó el *Código civil chileno*, orientó la política exterior, redactó un *Tratado de derecho internacional*, en fin, llevó a feliz término su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Entre estas tareas de desprendimiento revolucionario, conviene explorar el cariz de una de ellas, representada en la *Filosofía del*

<sup>1</sup> “Hay que aclarar -anota Carlos Valderrama Andrade- que en vida de don Andrés sólo alcanzó a publicarse parte de esta obra bajo el título de *Teoría del entendimiento*, en *El Crepúsculo de Santiago*, en diez entregas a partir del 1° de junio de 1843 hasta febrero de 1844. Cuando el gobierno de Chile decretó la edición de las obras completas del maestro, 1872, se pensó comenzar la edición con la *Filosofía del entendimiento*. La empresa se puso en manos del presbítero Juan Escobar Palma por comisión del Consejo de la Universidad de Chile” (Valderrama, 1981: XXVII).

*entendimiento*<sup>2</sup>. La tarea así propuesta no resulta sin embargo sencilla, puesto que la revolución es en esta obra contundente en relación con sistemas filosóficos caducos orientados a la prescripción de cánones de comportamiento y a la observancia de dogmas.

De cara a la situación de la filosofía en América en los tiempos de Bello, la primera consideración y acaso la esencial a tener en cuenta, reside en su observación minuciosa de la realidad con el propósito de distinguir y definir las denominadas “percepciones intuitivas”, en contraste con las “percepciones sensitivas exteriores”. En cuanto a las primeras, Bello declara: “es de toda necesidad percibir nuestros pensamientos para poder expresarlos” (Bello, 2006: 125). Además, “la más simple forma de percepción es aquella en que el alma se percibe a sí misma; sujeto y objeto a la vez” (Ibíd.: 129).

Mientras que en el segundo caso expone:

Todo lo que sabemos es que las causas corpóreas impresionan de varios modos los nervios y el cerebro, y que a cada variedad de impresión en este aparato orgánico, corresponde una sensación particular en el alma.

[...] Todos saben que en las percepciones de una u otra familia, las sensaciones son producidas por causas corpóreas que obran sobre los órganos inmediatamente (Ibíd.: 136-138).

Depurando los términos, Bello traza una distancia en relación con el saber escolástico de tendencia mística, según el cual la filosofía, que se basta a sí misma, debe observar un sometimiento unívoco a la verdad, el cual puede resumirse en la fórmula: “lo sabido es lo creído”. El pensamiento escolástico consideraba que el conocimiento sensible es improcedente, y se concentraba sin reparos en el estudio de asuntos como Dios, ente, esencia, existencia, intelecto, ser, sustancia, trascendental, universal; contrario a esto, desde las primeras frases de su *Filosofía del entendimiento*, Bello acude a la observación y a la ciencia:

---

<sup>2</sup> La tesis propuesta va en contravía del juicio de Rafael Caldera, “uno de los más consumados bellistas de nuestro tiempo”, quien afirma: “no alcanzó en ella -la filosofía- el rango revolucionario y creador que lo acreditara como jefe de una escuela, tal como sucediera, por ejemplo, con el Bello poeta americanista, o con el Bello de la Gramática para uso de los americanos. Era demasiado modesto para arrogarse la creación de un nuevo sistema filosófico y estaba profundamente convencido de las verdades cardinales de la filosofía clásica para adoptar una actitud iconoclasta” (Caldera, 1975: 75).

El objeto de la filosofía -escribe- es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos. Nuestro espíritu no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta y por los actos que ejecuta. De su íntima naturaleza nada sabemos (*Ibid.*: 105).

En la exposición detallada de estos y otros presupuestos entablará Bello la discusión sobre el conocimiento y la naturaleza humana, asumiendo sin timidez una actitud desafiante contra el que denomina: “*lustre jefe de la escuela escéptica*” (*Ibid.*: 133). El filósofo aludido es Víctor Cousin (1792-1867), para quien las modificaciones de la sensación explican todos los fenómenos existentes en la conciencia. Bello advierte:

esta doctrina presenta, a mi juicio, dificultades insolubles. Las modificaciones no son otra cosa que la situación misma modificada. Percibir las unas y no percibir la otra es absolutamente imposible (*Ibid.*: 132).

Queda propuesto así un tipo de valoración de la experiencia humana, cuyo centro de atención no será en adelante ni el “sentido común”, ni los “preceptos”. Bello da paso al ‘conocimiento directo’ del espíritu humano a través de las ‘afecciones que experimenta’ y los ‘actos que ejecuta’; en este viraje hay, sin lugar a dudas, una reacción contra los sistemas filosóficos que no se paran a contemplar el despliegue de facultades con las que el hombre “investiga la verdad”, de un lado, y con las que de otro “apetece la felicidad”.

En la *Filosofía del entendimiento*, Bello declara el tipo de eventos con los que cualquier individuo puede reconstruir el conocimiento, a saber: percepciones sensitivas externas, percepciones sensitivas internas, percepciones relativas, semejanzas y diferencias, relaciones de igualdad de más y menos, sucesión y coexistencia, relaciones causa efecto.

El procedimiento contempla la discusión de ideas, para su caso estrictamente contemporáneas, de filósofos europeos, apartándose de plano de la celebración de las mismas por pertenecer a una tradición particular de pensamiento. Lo anterior significa que las consideraciones de Bello no están fundadas en el principio de autoridad, y que su labor filosófica no es estrictamente exegética -concentrada en la interpretación de textos clásicos- sino experimental. Se hace evidente en el anterior recurso una ambición que quiere dar cuenta del conocimiento desde

los propios elementos que participan en él, en franca confrontación con los términos de escuelas y autores ingleses y escoceses que para los tiempos de Bello celebraban sin restricción las tesis del *Tratado de la naturaleza humana*, de David Hume, obra referida a la probabilidad, creencia y causa del conocimiento, a la distinción moral de las pasiones y la voluntad humana, considerando que la mente humana contiene percepciones que difieren según su vivacidad, siendo las impresiones originales sólo 'copias desvaídas' de las retenciones de la mente.

En la "Introducción" a la *Filosofía del entendimiento*, escrita por el filósofo español José Gaos a instancias de la reedición de la obra, éste advierte:

Sorprende no encontrar nombrado, ni siquiera aludido, a Hume, a quien se halla, sin embargo, citado por su nombre en la exposición "De las causas de error" [...] ¿Conocimiento de Hume escaso, indirecto? ¿Temor a ser alistado en un escepticismo al que se asiente en el fondo, cuando los graves filósofos de todos los tiempos han combatido tanto al escepticismo cuanto al materialismo, mientras que no se teme ser alistado en este último, porque se le rechaza expresamente, porque se le considera doctrina ya no realmente en vigor entre los filósofos, graves o no?... (*Ibíd.*: 24).

Ahora bien, en la confrontación emprendida por Bello, conviene detenerse en lo siguiente:

Todo error -escribe- engendra errores; pero los hay más o menos fecundos. La memoria nos engaña, ya introduciendo en el raciocinio una premisa falsa que creemos haber antes reconocido por verdadera, ya suprimiendo alguna de las premisas que hemos reconocido por verdaderas, y cuya presencia es importante para la exactitud del raciocinio.

Esta falencia de la memoria puede tener lugar hasta en el raciocinio demostrativo; y como apenas hay caso en que no sea posible, Hume dedujo de aquí que aún las verdades demostradas no son nunca para el entendimiento sino meramente probables (*Ibíd.*: 609).

La inversión que recomienda renunciar al menos de grado al rigor del conocimiento soportado en la mente como primera fuente de las impresiones, pone a Bello en la ruta del tipo de error que suspende

la elocuencia de la experiencia, disponiendo en cambio otros rumbos posibles y complementarios: el de las sensaciones internas que dan cuenta de la presencia y las facultades del entendimiento, y el de las sensaciones externas que disponen de la corporeidad humana como fuente activa de impresiones y versiones originales del conocimiento. El error ha quedado denunciado en el acatamiento irrestricto de tesis no revisadas, según las cuales la suspensión de la experiencia es móvil y correlato del conocimiento, que se resuelve en última instancia en la comprensión que el entendimiento alcanza de sí mismo. Bello reacciona por tanto contra toda suerte de validación intrínseca de la mente que difiera su vinculación con la sensación externa corporal.

El anterior no será más que un caso de la manera como Bello toma distancia del recurso filosófico heredado en América, donde una larga y obsoleta tradición imponía ideas insuficientes con las que se educaba para alabanza de los principios de una doctrina, antes que para la revisión de un saber. El que José Gaos califica como el decisivo capítulo "De la materia", comienza precisamente con una consideración que riñe con la concepción tradicional de la *causa primera*; Bello afirma:

Cuando los hombres simbolizan en sus sensaciones causas independientes de su propia sustancia, convirtiendo lo subjetivo en objetivo, obedecen a un principio de constitución del entendimiento que los induce a referir todo fenómeno a alguna cosa o causa precedente, supuesta la existencia de la cual es necesario que exista en seguida, o, como lo expresa la lengua castellana con una propiedad filosófica, es necesario que *sucedá* lo que observan. Éste es, según hemos visto, uno de aquellos principios que la observación, aunque indispensable para que se verifique su desarrollo, no basta a producir por sí sola en la mente; porque el haber observado gran número de conexiones constantes y uniformes, es decir, gran número de causas y efectos, no nos autoriza para deducir que todo, todo lo que se produce en el tiempo, haya de tener una causa (*Ibíd.*: 441-442).

El entendimiento humano no se deja guiar por tanto por la validación de teorías, dejando éstas para soportar facetas parciales de la descripción y explicación de los eventos empíricos; la reticencia humana al suponer la existencia de *causas* para cada tipo de sensaciones, no confronta la percepción, tanto menos el entendimiento, por lo que Bello acude a la

reconsideración de lo material como objeto último de su psicología, a partir del cual motivar la indagación hasta llegar a dar cuenta de las facultades y operaciones del entendimiento que entablan semejanzas y diferencias de sucesión y coexistencia, de extraposición y composición de las ideas. En el mismo capítulo, Bello hace mención explícita de la 'materia' entendida según dos acepciones diversas, a saber: i) existencia de la *causa* de las sensaciones como algo *distinto* de nosotros, y ii) sustancialidad expresada en el lenguaje mismo del pueblo con la palabra *cuerpo*.

Para Bello la 'materia' es, sin discusión, elemento primero del mundo exterior a partir del cual las impresiones sensibles son formas en tránsito de definición de un saber distinto refrendado y alcanzado en el entendimiento; de esta manera "*la referencia objetiva (material) es un principio de la constitución intelectual*", tesis que bien podría considerarse pionera de la investigación que realizará posteriormente Edmund Husserl sobre la noción de 'constitución'. Para Husserl la descripción de la constitución de la naturaleza material, de la realidad anímica a través del cuerpo, de la empatía y del mundo espiritual, es en sí misma la cuestión del significado que tiene que ver con el establecimiento del objeto de la conciencia.

El cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO "en" él y "dentro" de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos (Husserl, 1997: 185).

Bello localiza y enfatiza por su parte, la necesidad de un conocimiento soportado siempre en la *causa* de las sensaciones, reconociendo allí la virtud de cierta acción material que afecta la percepción de manera variable, por encontrarse el conocimiento humano inserto no en una situación abstracta intelectual, sino más bien en un tipo de acción que se complementa corporalmente de manera diversa sin siquiera llegar a agotarse. De esta manera la percepción se dota de contenido, antes que dotar de forma y solución al ser material de los objetos. En este ofrecimiento del saber filosófico, Bello está declarando insuficiente el escepticismo que resuelve en la conciencia humana su conocimiento de la realidad, y está invocando el concurso de las ciencias contemporáneas



para que participen en la descripción y revaloración de los eventos. A este respecto José Gaos no tiene ningún reparo para aclarar que: “*es en la psicología donde nuestro pensador inserta sus ideas metafísicas y su ‘visión del mundo’*” (Bello, 2006: 27).

Contemporáneo de Bello, el humanista español Marcelino Menéndez y Pelayo, dejó dicho lo siguiente:

Fue psicólogo penetrante y agudo; paciente observador de los fenómenos de la sensibilidad y del entendimiento, positivista mitigado, si se le considera bajo cierto aspecto, o más bien audaz disidente de la escuela escocesa en puntos y cuestiones muy esenciales, en que más bien parece inclinarse a Stuart Mill que a Hamilton (Menéndez & Pelayo, 1983: CXXIII).

Que todo pensar, todo decir humano procede de otros, como en la corriente cada gota es el torrente, es una verdad de a puño que en el caso de Bello estaría reclamando una consideración más detallada de sus ideas e intuiciones. La figura de Bello acusa mundo y universalidad; es en la primera generación de la América independiente el portavoz del saber en los campos político, jurídico, epistemológico, psicológico, sin ignorar el importante gesto de autonomía del nuevo hombre americano simbolizado en su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, como en sus *Silvas americanas*. Bello conoció de primera mano obras como el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, los *Principios del conocimiento humano* de Berkeley, el *Leviatán* de Hobbes, la *Crítica de la razón pura* de Kant, los *Principios de moral y legislación* de Bentham, amén de las obras de autores como Víctor Cousin, Dugald Stewart, Thomas Reid, Thomas Brown, John Hersche, William Hamilton, entre otros<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Carlos Valderrama Andrade recoge de manera sucinta el tipo de interés filosófico de Bello en relación con estos y otros autores, así: “*John Locke (1632-1753), autor del Ensayo sobre el entendimiento humano, con su división de las cualidades corpóreas; George Berkeley (1665-1753), en la cuestión relativa a la existencia real de los cuerpos, en la noción de sustancias materiales, etc.; Thomas Reid (1710-1796), con su teoría de la percepción, de la intuición primitiva del entendimiento, de las sensaciones simples y homogéneas, sobre el modo de existir de la materia, en la refutación de la llamada teoría ideal, etc.; Dugald Stewart (1753-1828), en lo pertinente al juicio de anterioridad, en la afirmación de que todos los juicios son sustancialmente afirmativos, en lo de suponer las hipótesis como simples analogías, sobre la necesidad de las observaciones y los experimentos para el conocimiento de los hechos, etc.; Thomas Brown (1778-1820), en lo concerniente a las percepciones intuitivas y de la conciencia, en la teoría de la contituidad, en la manera de explicar los llamamientos de la conciencia, en la explicación del raciocinio, etc.; Víctor Cousin (1792-1867), en la distinción entre las ideas de sucesión y de duración, en la percepción de sensaciones sucesivas (teoría contradicha por Bello), en la división de los conocimientos en necesarios y contingentes, etc.*” (Caro, 1981: XXVIII) Cfr. Valderrama, A. “Introducción”. En: *Escritos sobre Don Andrés Bello*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1981.



Como se ha insistido, la filosofía de Bello pasa a primer plano al suscribirse a versiones diferentes de pensamiento, y al oponerse de plano a tesis como las del español Jaime Balmes, que representaba en su tiempo el resurgimiento de la neoescolástica; intento agónico de conciliación entre la idealidad y la realidad, que buscaba salvar la existencia de verdades incommovibles<sup>4</sup>. Bello entra en cambio en relación directa con las tesis del utilitarismo inglés de John Stuart Mill y Jeremy Bentham, para quienes el valor supremo es la 'utilidad', resultado del instinto o de un sistema de creencias orientadas hacia la conveniencia. Bien dijo en Colombia hacia finales del siglo XIX el crítico Aníbal Galindo: "*nada de eclecticismo. Balmes y Bentham no pueden darse las manos en los claustros universitarios*"<sup>5</sup>.

El trabajo de Bello cobrará aun mayor relevancia al realizar en el Capítulo XVIII de la *Filosofía del entendimiento*, el "*examen de la teoría de las percepciones sensitivas externas, según la escuela escocesa*"; para comenzar, Bello considera improcedente la doctrina de Thomas Reid, para quien la percepción es una intuición inmediata del objeto corpóreo, que se origina en el intelecto a consecuencia de la sensación, sin tener nada que ver con ella; Bello advierte que Reid niega de plano "*una conexión evidente entre la impresión orgánica, la sensación y la percepción sensitiva*" (Bello, 2006: 377). Adicionalmente Bello plantea que la teoría de Reid realiza suposiciones gratuitas cuando concibe como igual la experiencia natural que nos lleva a suponer o imaginar diversas causas de las impresiones sensibles, y la percepción intuitiva de las mismas.

Según el doctor Reid, son sensaciones simples, esto es, homogéneas, aquellas de que nacen las percepciones de la extensión, dureza, blandura y otras cualidades complejas. Éste es otro error fundamental de su teoría. La extensión no podemos concebirla absolutamente sino como un agregado de extraposiciones; y ya hemos visto que cada extraposición se compone de elementos diversos a cada uno de los cuales corresponde, ya una sensación del tacto o de la vista, ya una sensación de esfuerzo, ya una relación intelectual (*Ibid.*: 382).

<sup>4</sup> En diciembre de 1845, Bello publica en *El Araucano* una nota de *El protestantismo comparado con el catolicismo*, del presbítero Jaime Balmes; posteriormente, de marzo a abril de 1848, publica en *El Araucano* tres extensos ensayos sobre la *Filosofía fundamental*, de Balmes.

<sup>5</sup> Citado por Germán Marquínez Argote en "Bentham y antibenthamismo". En: *La filosofía en Colombia*. p. 223. 2001.

Thomas Reid, para no abusar del desmerecimiento de su obra, fue un ministro presbiteriano profesor de filosofía moral en Glasgow y en Aberdeen, donde fundó una sociedad filosófica que dio origen a la conocida “Escuela escocesa del *common sense*”; en su obra *Inquisición en la mente humana de los principios del sentido común* (1764), Reid plantea que los juicios originales constituyen el ‘sentido común’, suficiente como base del conocimiento en tanto que lo poseen todos los seres humanos. La “Escuela escocesa del *common sense*”, por su parte, en la que participaron además de Reid, George Campbell, Dugald Stewart y otros, considera absurdo poner en duda el sentido común, que consideran como una facultad fundada en cuestiones de principio y no de hecho, por la que se ‘percibe’ la verdad.

Sólo resta decir que algo relacionado con la independencia efectiva de América se suscribe en Bello al pergeñar su obra filosófica no como un capítulo más de la escolástica tardía española, sino como apertura y renovación de un pensamiento que involucra de manera definitiva las ciencias positivas en los problemas centrales de la filosofía. No de otra manera tienen hoy validez sus consideraciones acerca de la percepción, el entendimiento, la memoria, la materia; la *Filosofía del entendimiento* es por tanto diálogo, confrontación, respuesta y su escasa recepción en América deja un amargo sabor por la revolución perdida, justamente en el campo de las ideas, resaltado por Arciniegas como el espacio del desprendimiento final que estábamos llamados a realizar de las mentalidades hispánicas. El pensamiento americano exige permanente observación, tanto más si la distancia en relación con fundadores del humanismo como Bello, pareciera retirarlos del tiempo vivido.

#### REFERENCIAS

ARCINIEGAS, G. (1981). *El pensamiento vivo de Andrés Bello*. Bogotá: Plaza & Janés editores.

BELLO, A. (2006). *Filosofía del entendimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

CALDERA, R. (1975). *Andrés Bello*. Caracas: Biblioteca Popular Nacional.

GAOS, J. (2006). “Introducción”. En: *Filosofía del entendimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

HUSSERL, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Autónoma Nacional de México.

Instituto de Investigaciones Filosóficas.

MARQUÍNEZ A., G. (2001). "Bentham y antibenthamismo". En: *La Filosofía en Colombia*.

MENÉNDEZ & PELAYO, M. (1983). *Antología de poetas hispanoamericanos. Tomo II*. Madrid: Factoria ediciones.

VALDERRAMA ANDRADE, C. (1981). "Introducción". En: *Escritos sobre Don Andrés Bello*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

# OBSERVACIONES CRÍTICAS DE NIETZSCHE AL PENSAMIENTO KANTIANO

*NIETZSCHE'S CRITICAL REMARKS TO KANTIAN THOUGHT*

JORGE IVÁN CRUZ G.

Universidad de Caldas, Colombia. jorge.cruz@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 28 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 17 DE ABRIL DE 2009

## RESUMEN      ABSTRACT

Nietzsche advertirá cómo Kant en sus propuestas del conocimiento y de la acción, conduce a los espíritus a caer en el instinto del rebaño. En primer lugar desde el conocimiento los conceptos se presentan como reactivos, ya que se imponen por doquier, apareciendo la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas. En segundo lugar desde la moral al rechazar el conocimiento del mundo inteligible, pero reconociéndolo se sustrae de lo sensible, y se busca nuestro destino en otra parte, lo que conlleva al orden moral del deber ser. El presente trabajo se centrará más en la primera parte, dentro de los límites y perspectivismo en Nietzsche.

Nietzsche warns the reader that Kant's proposals on knowledge and action, lead the spirit to the herd instinct. Firstly, out of knowledge concepts appear as reactive since they are imposed everywhere, and the ignorance of origins and the genealogy of forces are a result. Secondly, out of morals, since rejecting the knowledge of the intelligible World while recognizing it, does away with the sensible and searches for our destiny in other place, what leads us to the moral order of what should be. This paper focuses in the first part, within the limits and perspectivism of Nietzsche's.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Conocimiento, crítica, interpretación, metafísica, objetividad, razón.

Knowledge, reason, criticism, metaphysics, objectivity, interpretation, limits.

*“De un examen de doctorado. “¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?” Hacer del hombre una máquina. “¿Cuál es el medio para ello?” El hombre tiene que aprender a aburrirse. “¿Cómo se consigue esto?” Con el concepto del deber. “¿Quién es su modelo en esto?” El filólogo: éste enseña a ser un empollón<sup>1</sup>. “¿Quién es el hombre perfecto?” el funcionario estatal. “¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?” La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionamiento estatal como fenómeno”.*

F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*.

*“Apenas se encontrará aún en unos pocos eruditos ya viejos una comprensión básica de la filosofía kantiana. Porque los escritores filosóficos actuales han puesto de manifiesto un escandaloso desconocimiento de ella, que aparece del modo más indecente en las exposiciones de la misma, pero que también salta a la vista claramente tan pronto como se ponen a discursar sobre la filosofía kantiana, fingiendo saber algo de ella. Entonces es indignante comprobar cómo personas que viven de la filosofía desconocen en el fondo la doctrina más importante de los últimos dos mil años, una doctrina que casi es contemporánea de ellas”.*

A. Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*.

## INTRODUCCIÓN

Podríamos decir que después de Schopenhauer, Kant es el filósofo de quien Nietzsche ha de ocuparse con alto interés. Encuentra en Kant un pensador frente al cual y contra el cual es necesario determinarse sin descanso, siendo así que Nietzsche frente a Kant cambió acorde a la evolución de su propio pensamiento. Ve en Kant el precursor de Schopenhauer de quien se consideró discípulo. Y en el *Nacimiento de la tragedia*, nos dice:

La valentía y sabiduría enormes de Kant y de Schopenhauer consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura (Nietzsche, 1980, §18: 148).

Kant al hablarnos de espacio, tiempo, causalidad, muestra el lado ilusorio del mundo real, haciendo posible, más allá de la ciencia, una sabiduría dionisiaca:

Si luego recordamos cómo Kant y Schopenhauer dieron al espíritu de la filosofía alemana, brotada de idénticas fuentes,

---

<sup>1</sup> Dícese, por lo común, despectivamente del estudiante que prepara mucho sus lecciones.

la posibilidad de aniquilar el satisfecho placer de existir del socratismo científico, al demostrar los límites de éste, cómo con esta demostración se inició un modo infinitamente más profundo y serio de considerar los problemas éticos y el arte, modo que podemos calificar realmente de sabiduría dionisiaca expresada en conceptos (*Ibíd.* §19: 159).

En *Consideraciones intempestivas*, en el apartado “Schopenhauer educador” (1874), es más prudente; llamando la atención del peligro en Kant de desesperar de la verdad, “*la percibiríamos bajo la forma de un escepticismo y un relativismo corrosivos y demolidores*” (Nietzsche, 2001, §3: 65), peligro en el que caen los espíritus débiles. Se reprochará a Kant que con su propuesta en la pregunta ¿Qué debo hacer? se reencuentra la metafísica al mostrarnos por otra vía a Dios, la inmortalidad del alma:

¡Y no me hables ahora del imperativo categórico, amigo mío! Esta palabra hace cosquillas en mi oído y tengo que reír, a pesar de tu presencia tan seria: me hace pensar en el viejo Kant, quien, en castigo por haber introducido subrepticamente “la cosa en sí” -¡un asunto bastante ridículo también!-, quedó sobrecogido de temor por el “imperativo categórico”, y con él en el corazón regresó extraviado nuevamente a “Dios”, al “alma”, a la “libertad” y a la “inmortalidad”, igual que un zorro que regresa extraviado a su jaula- ¡y su fuerza y astucia fueron las que habían roto esta jaula! (Nietzsche, 1990, § 335: 193-194).

La expresión kantiana “*tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe [...]*” (Kant, 1989: 27), puede entenderse como el declinar del pensamiento frente al sentimiento.

Sin desconocer que en los pormenores se han dicho y descubierto muchas cosas buenas y que algunas han sido juzgadas más equitativamente que antes, es forzoso reconocer que, en conjunto, esa tendencia constituía un peligro público y no de los menores: el peligro de rebajar el conocimiento poniéndole por debajo del sentimiento, bajo las apariencias de conseguir un conocimiento completo y definitivo del pasado. Hablando en el lenguaje de Kant, que define así su propia tarea: “*abrir nuevamente camino a la fe, fijando límites a la ciencia*” (Nietzsche, 2003: 1048).

Para Nietzsche, Kant es representante de la cultura alemana contra la cual discute, pues considera que le falta estilo y autosatisfacción. Kant ante la mirada nietzscheana une el cielo estrellado y la ley moral. Su

integridad científica culmina bajo el instinto moral del rebaño; el cielo por encima de nosotros, la ley dentro de nosotros: he ahí la herencia del cristianismo. *“El sabio como astrónomo -mientras continúes sintiendo las estrellas como un ‘por-encima-de-ti’ sigue faltándote la mirada del hombre de conocimiento”* (Nietzsche, 1980, §71: 92). Pero no olvidemos que Kant reconoce al cristianismo como verdadera religión, pretendiendo hacerla entrar en los límites de la razón. Opinión que no es compartida por Nietzsche, debido a que no es posible una religión racional, una razón divinizada con una moralidad que ni es racional ni es moral.

Después de tantas diatribas no es de sorprendernos que Nietzsche conceda a Kant grandeza:

[...] la filosofía misma es crítica y ciencia crítica -¡y nada más que eso! Aunque esta valoración de la filosofía goce del aplauso de todos los positivistas de Francia y Alemania (-y sería posible que hubiese alagado incluso el corazón y el gusto de Kant: recuérdese el título de sus obras capitales-): nuestros nuevos filósofos dirán a pesar de eso: ¡los críticos instrumentos del filósofo, y precisamente por eso, por ser instrumentos, no son aún, ni de lejos, filósofos! También el gran chino<sup>2</sup> de Königsberg era únicamente un gran crítico (*Ibid.*: 154).

## I. A PROPÓSITO DE LA PREGUNTA: ¿QUÉ PUEDO SABER?

### 1. En cuanto al conocimiento humano

La filosofía de Kant es crítica de la razón, su puesta en cuestión proviene de la razón misma. La razón en cuanto al conocimiento indaga por su valor con el propósito de definir sus límites. De ahí, que la crítica se oponga al derrumbe de la razón misma en tanto que no realice el examen propio de su mismo poder. Se impone al espíritu humano límites, pues no tenemos conocimiento de las cosas en sí, y por ende, nos limitamos al conocimiento de los objetos tal como nos aparecen gracias a las intuiciones puras espacio-tiempo.

De este modo la crítica al hacernos objeto conocido un fenómeno, permite afirmar el poder legislador *a priori* del espíritu humano sobre el mundo

---

<sup>2</sup> En las notas de traducción de Andrés Sánchez Pascual, pp. 275-276, nos comenta lo siguiente: *“En esta extraña fórmula culmina, por así decirlo, la siempre viva relación mezcla de admiración y de insatisfacción de Nietzsche frente a Kant[...]. Lo que aquí quiere decir chino equivale a mediocrización”*.



fenoménico. Esto conlleva un alcance metafórico, ya que su objeto -las estructuras trascendentales del conocimiento- le es dado *a priori*.

Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados (Kant, 1989: 20).

Pero también se logra un alcance práctico al hacer posible la fe en Dios, en la inmortalidad del alma, que requiere la moral. La crítica de la razón por la razón no sólo habla de principios para el conocimiento, sino que igualmente consolida el suelo para la moral,

[...] existen realmente leyes morales puras que determinan *a priori* [...] lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en términos absolutos [...]. Tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos (*Ibíd.*: 631).

La crítica de este modo nos da conciencia de finitud y afirma su integridad de legislador tanto en ciencia como en moral. Nietzsche reconociendo el valor de ello, considera que si bien Kant denuncia la ilusión de la razón, éste al querer dar fundamentos a la ciencia, la moral, la religión, no coloca en duda la verdad de ello. "*La voluntad de verdad necesita una crítica [...], el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental [...]*" (Nietzsche, 1980, §221: 175).

El cotejo de las ciencias presenta para Nietzsche un amargo balance: conceptos pasivos, reactivos, negativos se imponen por doquier. Siempre se encuentra presente la interpretación de los fenómenos mediante las fuerzas reactivas. A medida que se profundiza en las ciencias, cada vez más prima las interpretaciones reactivas y negativas de los fenómenos, apareciendo la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas.

Diríase que el sabio ha tomado como modelo el triunfo de las fuerzas reactivas y quiere encadenar a ello el pensamiento. Invoca su respeto por el hecho y su amor a la verdad. Pero el hecho es una interpretación: ¿qué tipo de interpretación? La verdad expresa una voluntad: ¿quién quiere la verdad? Y, ¿qué quiere el que dice: busco la verdad? Nunca hasta

ahora la ciencia había llevado tan lejos en un cierto sentido la exploración de la naturaleza y del hombre, pero tampoco nunca había llevado tan lejos la sumisión al ideal y al orden, establecido (Deleuze, 1971: 105-106).

Volviendo a Kant, bien sabemos que en él es esencial determinar las condiciones del conocimiento verdadero. Al no conocerse la *cosa en sí*, se afirmaría la objetividad del saber humano. El sujeto trascendental somete los objetos a sus propias leyes, ya sea en las formas puras de la intuición (espacio-tiempo) o de las categorías del entendimiento. La ciencia objetiva se hace posible porque el *yo pienso* enlaza *a priori* los fenómenos gracias a sus formas y a sus categorías. Aquí recaerán las críticas nietzscheanas al ver en ello un conocimiento pragmático en el que imponemos leyes a la naturaleza, en donde tal naturaleza no es más que representación, lo cual hace que el mundo conocido no sea objetivo, sino útil y manipulable en función de determinados criterios. La ciencia, por las categorías nos da el poder sobre las fuerzas naturales, nuestra posibilidad de dominio sobre ellas.

Cuando Kant dijo: “La razón no toma sus leyes de la naturaleza, sino que se las prescribe”, dijo algo plenamente cierto respecto al concepto de la naturaleza, el cual estamos obligados a ligar a ella (naturaleza-mundo en cuanto representación, es decir, en cuanto error), pero que es la totalización de una multitud de errores de la inteligencia. A un mundo que no sea nuestra representación, son plenamente inaplicables las leyes de los números; éstas no sirven más que en el mundo del hombre (Nietzsche, 1979, §19: 47).

De acuerdo a ello el número sería sólo instrumento de dominación urdido por nosotros. Instrumento válido como se ve en la aplicación de las matemáticas, pero que sólo opera forzando la realidad.

El número. El descubrimiento de las leyes del número se hizo basándose en el error, ya reinante en su origen, de que habría muchas cosas idénticas (aunque de hecho no haya nada idéntico), por lo menos de que existirían cosas (aunque no hay ‘cosas’) (*Ibidem*).

La crítica más severa se halla en la categoría de la causalidad, que encuentra en Kant una relevante importancia en discusión con Hume,

pues de una u otra manera se trata de la capacidad humana de explicar objetivamente los fenómenos. Nietzsche da razón a Hume al considerar que no tenemos experiencia de la causalidad, y que ésta es un concepto vacío. La sucesión de los fenómenos no procede del entendimiento, sino de la costumbre. Sin embargo, Hume no se ha percatado que la costumbre no es algo peculiar del individuo, sino de la especie. Además, ¿por qué indagar detrás de la conjunción constante un nexo causal, una relación necesaria? Por ende, se proyecta al exterior una experiencia subjetiva e ilusoria, la de nuestra acción libre, voluntaria y responsable. La convicción en la causalidad no es más que la incapacidad de interpretar un hecho como diferente de un efecto, como resultado de una intención o deseo de un sujeto.

La causa eficiente en su fondo no es más que una causa final, lo que hace que, explicaciones objetivas sigan siendo una interpretación mágica, ya que la idea de causa inserta en las cosas un misterioso poder, que podría conducir de un objeto a otro, al igual que la idea de ley impone de algún modo a los fenómenos, obediencia y respeto. La física mecanicista al introducir las concepciones de atracción y repulsión, demuestra que somos incapaces de representarnos un fenómeno sin intención, la de someter o repeler:

Crítica del concepto de “causa”. [...] No hay “causa” en absoluto; en algunos casos, en los que está nos parece dada, y en la que proyectamos fuera de nosotros mismos para entender lo que sucede, está demostrado que nos convertimos en víctimas de una ilusión. Nuestra ‘inteligencia de lo que sucede’ consistía en que inventábamos un sujeto, al que responsabilizábamos del hecho de que alguna cosa sucediese y de la manera como esta cosa sucedía. Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestro intento de acción, en el concepto de ‘causa’: ‘causa *efficiens*’ y ‘causa *finalis*’, en la concepción fundamental es lo mismo [...] No hay, como pretende Kant, un sentido de la causalidad. No extrañamos, nos desasosegamos, buscamos algo conocido, nos quedamos tranquilos. El supuesto instinto de causalidad es solamente el temor de lo desacostumbrado y la tentativa de encontrar en ello alguna cosa conocida, una investigación no de causas, sino de la causa buscada [...] (Nietzsche, 1981, §544: 305-307)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Otros textos pueden ser *Aurora*, §121. *Humano, demasiado humano*, §608. “Crepúsculo de los ídolos”. En: *Los cuatro grandes errores. La ciencia jovial*, §112.

De este modo, la causalidad no aclara la naturaleza de las cosas, sólo las prevé y manipula. La ciencia como lenguaje cifrado en la necesidad de hallar una causa en lo que sucede obliga a inventar cosas fijas, Nietzsche acude al átomo a modo de ejemplo:

[...] El átomo mismo puede considerarse como uno de estos seres, uno de estos sujetos primitivos, que corporeizamos con la imaginación [...]. De hecho, la ciencia ha vaciado la idea de causalidad de su contenido y la ha guardado para hacer una fórmula alegórica, en la cual ya es indiferente de qué lado se encuentra la causa y de qué lado el efecto. Se afirma que, en diferentes sistemas de fuerzas, las cantidades de energía permanecen constantes (*Ibíd.*: 305).

## 2. En cuanto al lenguaje

Kant procura derivar sus categorías del juicio, buscando quizás eludir a las contingencias de la semántica y de la sintaxis. Sin embargo, Nietzsche rechaza la pretensión, pues para él, el pensamiento humano, incluido el científico, se manifiesta, lo que impide la pretensión de objetividad. La ciencia como lenguaje cifrado domina, pero no explica. Los conceptos surgen de palabras que nos impone una visión de lo real, circunscribiendo lo nuevo a lo ya visto. El espíritu creador original ve lo que aún no tiene nombre, y por lo mismo nombra las cosas; pero el pensar objetivo rechaza ello, sólo en miras de manipular, de llegar a un consenso social, a dominar para entenderse.

Originalidad. ¿Qué es la originalidad? Ver algo que aún no lleva ningún nombre, que aún no puede ser nombrado, a pesar de ser visible para todos los ojos. Tal como son habitualmente los hombres, es sólo el nombre lo que, en general, les hace visible una cosa. La mayoría de las veces, los hombres originales han sido también los que ponen nombres (Nietzsche, 1990, §261: 155)<sup>4</sup>.

No sin olvidarnos, que el lenguaje es platónico y las palabras nos destinan por sí mismas a la ilusión del prototipo. Así la palabra árbol nos da la idea de un árbol en sí, cuyas raíces, tronco, hojas sólo serán aproximaciones, y el árbol en sí más verdadero que éstas. El lenguaje edifica un mundo que tomamos por verdadero.

<sup>4</sup> Esto vale también para quienes con su poder imponen nombres, ya por su capacidad de abstracción para imaginar y construir nombres y categorías, o bien por su capacidad de mando. Ver *Genealogía de la moral*. Tratado I, §2.

El lenguaje como supuesta ciencia. -La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización reside en que el hombre ha situado en él un mundo propio al lado del otro, posición que juzgaba bastante sólida para levantar desde ahí el resto del mundo, sobre sus goznes y hacerse el dueño de este mundo [...]. Fue mucho después, en nuestros días tan sólo, cuando los hombres comienzan a entrever que han propagado un error monstruoso en su creencia en el lenguaje. Por ventura, es ya demasiado tarde para que esto determine un retroceso de la evolución en la razón, que descansa en esta creencia [...] (Nietzsche, 1979: 39).

Por tal motivo, es que la sintaxis nos sujeta a cierta visión del mundo, como si éste se sometiese a reglas gramaticales, buscando en el mundo sujetos y predicados, acciones y objetos, causas y efectos. Descubrimos un sujeto para el acto de pensar, una *res cogitans*, un alma. Para Nietzsche, Kant buscó luchar contra tal ilusión, y aceptó a imitación de los vedantas, que la existencia del sujeto, del alma es apariencia. Pero no vio en el fetichismo del lenguaje, cómo éste contamina la propia razón.

[...] En el fondo Kant quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto, -y tampoco el complemento: sin duda no le fue siempre extraña la posibilidad de una existencia aparente del sujeto, esto es, 'del alma', pensamiento éste que, como filosofía del Vedanta<sup>5</sup>, había existido ya una vez, y con inmenso poder, en la tierra (Nietzsche, 1980: 80).

La observación nietzscheana si la consideramos en perspectiva ontológica podría ser positiva, si la entendemos en el contenido de una filosofía de la creación y del eterno retorno al considerarse la realidad absoluta del tiempo. Así como Kant, al procurar comprender el movimiento por lo inmóvil, no comprende que ello es una alteración utilitaria. Completando el devenir en nuestros límites ya determinados, el entendimiento da la espalda al devenir, al continuum, al río como esencia móvil de lo real.

[...] la instantaneidad con que se destacan muchos efectos nos conduce a errar, pero sólo es una instantaneidad para nosotros. Existe una infinita cantidad de sucesos que se nos

<sup>5</sup> Vedanta: sistema de la antigua filosofía védica cuyo objeto es estudiar la verdadera naturaleza humana. Veda (del sánscrito *véda*, ciencia, conocimiento). Cada uno de los cuatro libros sagrados de la India: *Rig-Veda*, *Sama-Veda*, *Yajur-Veda* y *Atarva-Veda*, que son los monumentos literarios más antiguos del brahmanismo (s. XX - XV a.C.).

escapan en este segundo de la instantaneidad. Un intelecto que viese la causa y el efecto como una continuidad y no de la manera como nosotros lo hacemos -como estando arbitrariamente divididos y fragmentados-, que viese el fluir del acontecer, desecharía el concepto de causa y efecto y negaría toda condicionalidad (Nietzsche, 1990, §112: 108).

De igual modo en la observación ya señalada la cualidad no sería mera categoría como complemento de la cantidad. Lo medible sólo es el aparecer común de lo real que se hace manipulable. Pero no es posible cuantificar todo, debido a que esto sería reduccionismo. Esto hace que se vea a la objetividad como algo pragmático, y al lenguaje como modo de enmascarar lo real en hábitos sociales, oponiendo a ello el devenir permanente, y a la cualidad sin sometimiento a la cantidad, es decir reivindicación del 'haciéndose' a lo 'hecho' (*Ibíd.*: §112, §373).

Por tanto, podríamos señalar que para Nietzsche la objetividad del entendimiento es apariencia. No rechaza el valor de las formas y categorías, sino su pretensión de objetividad (subjetividad trascendental). Se acepta el juicio sintético *a priori*, pero se coloca en duda que tal juicio demuestre la objetividad de las ciencias, construyendo así relaciones universales y necesarias. Así, el asunto no es por la posibilidad de tales juicios, sino por la creencia en ellos.

[...] y ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana '¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?' por una pregunta distinta '¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?' -es decir, la hora de comprender que, para finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que creer que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso juicios falsos! O, dicho de modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos *a priori* no deberían 'ser posibles' en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos [...] (Nietzsche, 1980, §11: 32).

Esto conlleva a decir que, si los juicios sintéticos *a priori* son necesarios, es porque no lo son en sí. La objetividad de la ciencia que es fundamento de la deducción en Kant, se muestra como creencia arraigada para vivir. Tenemos fe en las categorías ya que de otro modo no podríamos vivir sin ellas, pero la vida no es un argumento, sólo que las verdades del hombre se hacen necesarias para vivir, son irrefutables errores del hombre.

La vida no es un argumento. Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida<sup>6</sup>(Nietzsche, 1990, §121: 112).

Legislando sobre las cosas, el sujeto sólo encontrara la imagen de sí mismo en las cosas. Y así, pese a lo objetivo de la ciencia no nos libramos del antropomorfismo como su expresión más universal.

Mi entendimiento y las condiciones, sólo bajo las cuales él puede conectar las determinaciones de las cosas en la existencia de éstas, no prescriben regla alguna a las cosas mismas; éstas no se rigen por mi entendimiento, sino que mi entendimiento debería regirse por ellas; por tanto, deberían serme dadas previamente, para tomar de ellas estas determinaciones, pero entonces no serían conocidas *a priori* (Kant, 1999, §14: 115).

Lo puesto en duda por Nietzsche es la dignidad del espíritu humano como sujeto del conocimiento. Para Kant:

[...] una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia (Kant, 1989: 26).

Nietzsche señala que nuestros interrogantes no provienen de una necesidad desinteresada de conocer, sino de un conocimiento al servicio de las pulsiones que varían según los tipos de necesidad. Por lo mismo, las categorías se muestran como formas contingentes que se unen a la sobrevivencia de la especie y a la voluntad de poder; formas que se toman por las cualidades universales de lo real. Son indispensables a

<sup>6</sup> §265: "El último escepticismo. ¿Qué son, pues, en último término las verdades del hombre? Son los errores irrefutables del hombre" (p. 156). La observación de Nietzsche a lo trascendental del conocimiento y los valores, es porque la vida no ha de considerarse como un bien en sí mismo, o con valor en sí misma, y por lo mismo no es argumento que desde la necesidad y universalidad se legitime una manifestación suya contingente.



nuestra existencia, pero nuestra existencia es tan necesaria como la de otras especies biológicas.

## II. SOBRE EL SUJETO (TRASCENDENTAL) Y LA COSA EN SÍ: PROBLEMATIZACIÓN ONTOLÓGICA

### 1. En cuanto al sujeto

Kant presenta una teoría sobre el sujeto del conocimiento y el objeto. Es con respecto al *Yo*, y la *cosa en sí*, donde Nietzsche en sus observaciones es más tajante; pues plantea que tanto el conocimiento de sí como el de las cosas son verosímiles. Al ser conscientes de lo que nombramos, sólo preservamos de nuestra existencia situaciones de excepción, teniendo la ilusión de que se sujetan, se incentivan lógicamente, ignorándose que lo esencial del melodrama se representa entre bastidores<sup>7</sup>. Pero aparte de esto, Nietzsche también nos dirá que la categoría sustancia como proyección del *Yo* sobre las cosas, es ilusoria al aplicarla tanto al *Yo* como a las cosas; suponemos que las situaciones por sus afinidades son manifestación de un mismo sustrato: el *Yo*. Pero somos nosotros los constructores de tales situaciones llamándolas nuestras. La falacia radica aquí en aplicar como una cerca las estructuras gramaticales a algo que les es contrario.

Lo que se llama el 'Yo'. El lenguaje y las preocupaciones sobre las cuales está construido, son muchas veces un obstáculo para profundizar en el estudio de los fenómenos interiores y de los instintos, en razón a que no existen palabras más que para los grados superlativos [...]. No somos lo que parecemos ser con arreglo a aquellas condiciones, de las cuales tenemos únicamente conciencia y sólo para las cuales tenemos palabras, y por consiguiente, censuras o elogios. Nos desconocemos por esas explosiones groseras, que son lo único conocido; deducimos conclusiones en una materia en que las excepciones vencen a la regla, nos engañamos leyendo el enigma de nuestro, claro en apariencia. Y, sin embargo, la opinión que tenemos de nosotros mismos, opinión que nos hemos formado por esa falsa senda, lo que se llama el *Yo*, trabaja desde entonces para formar nuestro carácter y nuestros destinos (Nietzsche, 2003, §115: 96)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Bastidores: para lo aquí presentado lo entendemos como armazón de listones o maderos sobre la cual se extiende y fija un lienzo puntado, y especialmente cada uno de los que, dando frente al público, se ponen a un lado y otro del escenario y forman parte de la decoración teatral.

<sup>8</sup> Véase de igual modo: *Voluntad de poderío*, §116, §487.

Las observaciones al punto más que apuntar a Kant, se dirige a los límites del sentido interno, en los cuales no es posible una psicología objetiva a como lo es a la física, debido a que los hechos de la conciencia no poseen sustrato espacial. Digamos mejor que el ataque va a la percepción trascendental y a la fe moral en la inmortalidad del alma.

Con respecto a lo primero, si bien se acepta la crítica del *cogito*, se hace con el fin de atribuir a Kant que la idea del sujeto pensante es fenoménica, o sea, como una síntesis operada por el mismo pensamiento. Pero no podemos olvidar que el asunto en Kant es diverso, pues el *Yo* trascendental se encuentra más allá del fenómeno, otra cosa es que realice la síntesis de los fenómenos, que sea la actividad unificadora en las cuales gracias a las categorías constituye la experiencia. Para Kant, el *Yo* que piensa no puede tener intuición de su identidad personal, pero resulta paradójico que si en el enunciado 'Yo soy' no tengo conocimiento de ese 'Yo', cómo saber que se existe como sujeto, y como sujeto de todo acto de conocimiento.

No obstante, el *Yo* pienso debe acompañar todas mis representaciones, da la impresión de desconocer,

[...] que un pensamiento viene dado cual 'él quiere', y no cuando 'yo' quiero, de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto 'Yo' es la condición del predicado 'pienso' [...] (Nietzsche, 1980, §17: 38).

Mi existencia de ser pensante dirá Kant:

'Yo pienso' o 'Yo existo pensando' es una proposición empírica y, por ello mismo, en el objeto pensado como fenómeno. De ahí que parezca como si en nuestra teoría el alma se tornara enteramente fenómeno, incluso en el pensamiento, y como si, de esta forma, nuestra propia conciencia, en cuanto mera ilusión, no se refiriera realmente a nada (Kant, 1989: 379).

Sin embargo, el algo que piensa, pero no a sí mismo, es la ilusión gramatical. "*Se razona aquí según la rutina gramatical que dice 'pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia'*" (Ibíd.: 38).

Pese a esto, para Kant la experiencia conlleva a la unidad del sujeto: en la experiencia las representaciones cambian, y atribuir las a un sujeto

permanente nos vuelve a la paradoja de su propia naturaleza. Al cambiar las representaciones, de allí no proviene la identidad de la conciencia, sino de la permanencia de los objetos que se perciben fuera de mí en el espacio<sup>9</sup>. Tal permanencia en Nietzsche es ficción, lo que le hace pensar que tal metafísica es síntoma de enfermedad al no ser capaz de construir lo que sobrepasa.

## 2. En cuanto a la *cosa en sí*

Nietzsche conocía el comentario de Schopenhauer, en el cual la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* alteraba en muy buena medida planteamientos de la primera edición, reemplazando el agnosticismo de ésta por un dogmatismo de la cosa en sí con el fin de salvar la moral; pero podría ser poco probable que el königsbergense cambie de idea de una edición a otra. Más bien, ante las observaciones señaladas por sus contemporáneos, le hizo precisar y pormenorizar lo que yació tácito en su primera edición.

Kant admite la *cosa en sí* como correlato de la objetividad del fenómeno: se hace necesario que exista algo que aparezca. La base de su razonamiento podría ser así: si la *cosa en sí*, no puede representarse por la sensibilidad, lo será por el entendimiento; debido a que las facultades para conocer son la sensibilidad y el entendimiento:

No mundo intelectual (como se dice comúnmente). Pues intelectuales son los conocimientos adquiridos mediante el entendimiento, y tales conocimientos se refieren también a nuestro mundo sensible; inteligibles, en cambio, se llaman los objetos, en tanto que sólo mediante el entendimiento pueden ser representados, objetos a los que no puede referirse ninguna de nuestras intuiciones sensibles. Pero como, sin embargo, a cada objeto debe corresponderle alguna intuición posible, sería preciso concebir un entendimiento que intuye inmediatamente las cosas; pero de un entendimiento tal no tenemos el menor concepto, y, por tanto, tampoco de los seres inteligibles a los cuales debe dirigirse (Kant, 1999, §34: 175-177).

El hombre no sabe nada de eso, pero puede al menos pensar la *cosa en sí*. Las preguntas sobre el alma, Dios, la inmortalidad no tiene solución

<sup>9</sup> Véase al respecto: "La refutación del idealismo trascendental". En: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara, 1981.

en la razón teórica; pero tendrán sentido y coherencia en la fe moral. Nietzsche subraya tal ambigüedad de la *cosa en sí*: en ocasiones existencia de la que no se puede conocer nada, y en otras realidades inteligibles.

Nietzsche, retomando a Schopenhauer, señala que Kant se contradice al extender más allá de los fenómenos las categorías de sustancia y causa. Sustancia: ¿qué queda de la *cosa sí* se suprimen las determinaciones y relaciones por las que se manifiesta? Causalidad: ¿cómo afirmar que el fenómeno tiene su causa en la *cosa en sí*, y limitar la causalidad a una relación entre fenómenos? Si bien el pensamiento da cuenta de la relatividad de los fenómenos, coloca un correlato absoluto, un incondicionado detrás de lo condicionado; pero esto es ficción. Pero además, si el absoluto existiera, no sería nada para nosotros, ya que el pensarlo lo hace relativo a nosotros.

El conocimiento es una fábula evidente. Siempre quiere saberse cómo está fabricada la 'cosa en sí': pero es lo cierto, que no hay ninguna 'cosa en sí' en realidad. Y aún suponiendo que existiera un 'en sí', un incondicionado, no podría ser jamás conocido. Nada absoluto puede conocerse: de lo contrario, no sería absoluto. Conocer significa siempre 'poner algo bajo cierta condición'; tal conocedor quisiera que aquello que quiere conocer no se relacionase ni con él ni con nadie, actitud que, en principio, pone de manifiesto una contradicción, como es la de querer conocer, y al mismo tiempo, no querer entrar en relación con la cosa conocida (¿cómo sería posible, en este caso, el conocimiento?). Y, en segundo lugar, la de lo que no tiene relación con nadie no existe, y, por lo tanto, tampoco puede ser conocido por nadie. Conocer quiere decir -ponerse en relación con algo, sentirse condicionado por algo y, al mismo tiempo, condicionar este algo por parte del que conoce; y, según las cosas, por otra parte, una fijación, una designación, una conciencia de condiciones (no un discernimiento de seres, de cosas, de 'cosas en sí') (Nietzsche, 1981, §548: 310-311).

Podría pensarse que Kant rechaza el conocimiento del mundo inteligible, ya por la razón, ya por la revelación. Pero al afirmar que tal mundo existe se infravalora lo sensible y se busca la llave de nuestro destino en otra parte. Teniendo al mundo-verdad por inaccesible a nuestro conocimiento, lo mantendría como consuelo, como imperativo. Por lo mismo, la exigencia de un mundo inteligible es de orden moral, que lejos de ser prejuicio, podía ser racional. Después de mostrar la causa de

la ilusión, él mismo se ilusiona oponiendo el fenómeno a lo inteligible, identificado al 'deber-ser'.

Desde esta perspectiva la metafísica kantiana se presenta como tentativa para salvar la moral, para hacer un sitio a la fe. El determinismo de los fenómenos da licencia para trasladar la libertad y la responsabilidad moral a lo inteligible. La necesidad de salvar la moral, "*afirmar la existencia de cosas de las que nada se sabe, porque se siente como un provecho de necesidades especialmente metafísicomorales*" (Ibíd.: 317-318). Esto hace que en Kant la metafísica sea verdadera por su esencia moral, asunto que para Nietzsche la metafísica se hace ilusoria. Pero si bien Kant distinguió la teoría de la práctica, no puede decirse de su independencia una de la otra en su base:

Peligrosa distinción en teoría y práctica: en Kant, por ejemplo: y también en los antiguos. Éstos hacían como si la espiritualidad pura les brindase los problemas del conocimiento y de la metafísica. Empeñados en que, cualquiera que fuese la solución dada por la teoría, la práctica debiera ser controlada de acuerdo a un módulo personal (Ibíd.: 264-265).

La objetividad teórica kantiana es reflejo de la moral a que tienden sus investigaciones en las rutas ya trazadas por la moral.

[...] Es preciso sentir el valor y la severidad hasta sus últimos límites, para considerar esta sumisión como una vergüenza. ¡No hay que vivir con dos medidas...! ¡No es posible diferenciar la teoría de la práctica! [...] (Ibíd.: 265).

### III. LÍMITES Y PERSPECTIVISMO EN NIETZSCHE

Para el caso del presente artículo la oposición entre apariencia y verdad responde a diferencias de interpretación. Se da la interpretación del fuerte y del decadente, del amo y del esclavo, del creador y del hombre reactivo, del sano y del enfermo. Esto responde a la voluntad de poder del que interpreta. Esto sería el *perspectivismo* que delata el conocimiento objetivo por quedarse en perspectiva antropomórfica, condicionada por necesidades vitales. Pero tal acusación no suprime la perspectiva, sino que más bien la sustituye.

[...] El mundo se nos ha vuelto más bien 'infinito' una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él incluye dentro de sí infinitas interpretaciones. Una vez más nos acoge el gran estremecimiento -¿pero quién tendría ganas de divinizar otra vez según el viejo estilo y de inmediato a este monstruo del mundo desconocido? ¿Y a adorar en lo sucesivo a lo desconocido como al 'desconocido'? Ah, existen demasiadas posibilidades no divinas de interpretación incluidas en esto desconocido, demasiadas diabluras, estupideces, locuras de la interpretación- incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos [...] (Nietzsche, 1990, §374: 245).

Perspectivismo no es vitalismo. Son los instintos los que interpretan, pero no como constantes que eliminen la relatividad del conocer. Instintos y sentimientos como productos de una herencia, cultura, prejuicios, interpretaciones en sí mismos. Perspectivismo no es subjetivismo, pues al hacerse la crítica del *Yo* trascendental, el sujeto que interpreta es a su vez producto de una interpretación. Sólo se da la interpretación como forma de la voluntad de poder en debate abierto y como pasión. La verdad no está en la naturaleza del espectáculo, sino en la calidad de la mirada, y por ello al decir de algunos intérpretes, la teoría del conocimiento de Nietzsche no admite 'referente' sino sólo 'diferencias'. Pero ¿no está obligado, para justificar la diferencia, apoyarse en una realidad en sí como garantía a la interpretación?

Pareciese que sí. Podría verse una ontología en el sentido kantiano del término.

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande... un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perspectivo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada... Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo... ¡Este nombre es el de 'voluntad de poderío', y nada más! [...] (*Ibid.*: 554-555).

¿Por qué pasar de mi mundo a este mundo como objeto de interpretación válida?, ¿es esto lo que da a la voluntad de poder fundamento ontológico? Tal pareciese que así es. Rechaza a Kant el considerar por sí mismo el

valor y los límites de su uso. Nietzsche considera que el conocimiento es sólo una creencia, y de este modo la crítica al conocimiento recae en quienes viven intensamente, en los que afirman en lo más alto su voluntad de poder.

Las observaciones críticas de Nietzsche van a la lógica, la ciencia objetiva, el cogito, y pese a nuestro acuerdo o desacuerdo, su pensamiento es de tal seducción, que uno se encuentra persuadido por su poder afirmativo en donde consideramos que se ha dicho todo, excepto lo esencial.

¿Y cómo no evocar a Kant, que insiste en la necesidad de pensar por sí mismo, que precisa que la filosofía no se aprende, que se aprende sólo a filosofar? Si Nietzsche coloca en duda las verdades de Kant, ¿no es en nombre de la verdad de Kant?

## CONCLUSIÓN

La posición de Nietzsche siendo crítica, de igual modo debe bastante a su predecesor. Si en determinado sentido Nietzsche es continuador de Kant, le da el mérito de lograr destruir el dogmatismo de la razón y develar lo relativo del conocimiento humano, de actualizar el sentido moral que subyace a la ciencia, al igual que en la metafísica o en la religión.

Ambos pensadores como avatares de la metafísica occidental, siembran dos eslabones de una misma cadena. Debate que sobresale en profundidad y actualidad. Nietzsche critica a Kant el no llegar hasta el final de su crítica, el no cuestionar la verdad de la ciencia y el valor universal de la moral; el restablecer desde ahí el mundo-verdad de los metafísicos y del cristianismo, en donde se hacen expresos la indiferencia frente al mundo y el resentimiento del hombre débil, decadente: el hombre moderno. Kant conduce al nihilismo reactivo por su dogmatismo ético. Tales críticas en esta dimensión histórica conciernen a todos, y no podemos ya pensar sin haber pasado por ella.

La crítica de la ciencia, es a la física, como nuevo espíritu científico, lo que la ha vuelto caduca. Al espíritu científico, Nietzsche desenmascara su voluntad de nivelar las cosas, la supra-especialización como antítesis del pensamiento, su nihilismo pernicioso, debido a que la potencia incalculable sobre cosas y hombres dada por la ciencia no está dominada por nadie.



Importante señalar que el propio Nietzsche pregunta si su lucha contra la moral conlleva en sí una esencia moral, y esto plantea problemas de interpretaciones complejas. Frente a un inmoralismo moderno, endeble, el intempestivo Nietzsche coloca el asunto en juego, pero juego que pierde su sentido si se hacen trampas; por ello se requiere creatividad con el duro aprendizaje de la tragedia en búsqueda de un dominio de sí. Lo que habría de llamarse “más allá del bien y del mal”.

Si bien Nietzsche exalta lo estético, hay de igual modo que responder con la ética, que no puede ignorarse sin arruinar el porvenir del hombre: la idea -quizás absurda y loca, pero que a la luz de Kant constituye el ‘hecho de la razón’- de que los sujetos pese a todo lo que le determinan, son responsables de su destino moral; pero como dirá Foucault, la idea de hombre según Nietzsche queda en entredicho:

[...] Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en la que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada, la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino (Foucault, 1981: 332).

La fe en el hombre por venir, empujó a la filosofía a pensar en el superhombre, devolviendo a las hombres concretos la condición de medios, sino de obstáculos. Reprocha a quienes sostienen el ideal ascético, por ende, a Kant al justificar la trascendencia, y en esta medida éste sería plebeyo, de obrero de la filosofía, y Kant quizás sin proponérselo presentía tal ataque rechazándolo de antemano en su texto: *Sobre un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía* (1796). El tono ‘exaltado’ se les asigna a todos los que se tienen por superiores:

[...] en la medida en que creen no tener necesidad de trabajar. Y según este principio se ha llegado tan lejos, que hoy se anuncia sin fingimientos y públicamente una pretendida filosofía, según la cual, no se debe trabajar, sino solamente escuchar el oráculo que hay en uno mismo y disfrutarlo para entrar en la plena posesión de toda la sabiduría divisada por la filosofía; y esto además, a decir

verdad, en un tono que muestra que ellos no se consideran de manera alguna colocados en el mismo rango de aquellos que -de manera escolar- se ven obligados a progresar lentamente y con la prudencia de la crítica de su facultad de conocer al conocimiento dogmático, sino que están, por el contrario, en condición de ejecutar -de manera general- a través de una sola mirada penetrante sobre su interioridad, todo aquello que únicamente puede procurar la aplicación, y aún algo más (Kant, 1991: 100).

Si bien es necesario reconocer los límites que Kant coloca a la razón humana buscando no caer en dogmatismos, en la negación del hombre como sujeto autónomo y responsable, Nietzsche busca ser el anunciador de nuevos filósofos.

¿Necesito decir expresamente, después de todo esto, que esos filósofos del futuro serán también espíritus libres, muy libres, -con la misma seguridad con que no serán tampoco meros espíritus libres, sino algo más, algo más elevado, más grande y más radicalmente distinto, que no quiere que se lo malentienda ni confunda con otra cosa? Pero al decir esto siento para con ellos, casi con igual fuerza con que lo siento para con nosotros, ¡nosotros que somos sus heraldos y precursores, nosotros los espíritus libres!- el deber de disipar y dejar conjuntamente de nosotros un viejo y estúpido prejuicio y malentendido que, cual una niebla, ha vuelto impenetrable durante demasiado tiempo el concepto de 'espíritu libre' (Nietzsche, 1980, §44: 68).

De todos modos, lo que nos enseña Nietzsche no es que las palabras sean vacías de contenido; sino que nos insiste en releerlas, deletrearlas si se me permite con la certidumbre de un niño y la jovialidad de un hombre.

#### REFERENCIAS

- DELEUZE, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1981). *Las Palabras y las cosas*. México: Editorial Siglo XXI.
- KANT, I. (1989). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara.
- \_\_\_\_\_. (1991). "Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en la filosofía". En: *Revista Estudios de Filosofía*. No. 4. Medellín:

Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía.

\_\_\_\_\_. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Editorial Itsmo.

NIETZSCHE, F. (1979). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Editorial Edaf.

\_\_\_\_\_. (1980). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. (1980). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. (1980). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. (1981). *La voluntad de poderío*. Madrid: Editorial Edaf.

\_\_\_\_\_. (1990). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila editores.

\_\_\_\_\_. (2001). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Editorial Valdemar.

\_\_\_\_\_. (2003). "Aurora". En: *Obras inmortales Vol. III*. Barcelona: Editorial Comunicaciones.



# FENOMENOLOGÍA DE LA MIRADA

*PHENOMENOLOGY OF THE VIEW*

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA

Universidad de San Buenaventura, Colombia. mavillamil13@hotmail.com

RECIBIDO EL 24 DE FEBRERO DE 2009 Y APROBADO EL 5 DE JUNIO DE 2009

## RESUMEN    ABSTRACT

Al proponer que Occidente ha sido una cultura fundamentalmente visual, este artículo pretende evidenciar como este paradigma perceptivo condiciona la mirada tanto del mundo de las cosas, como del mundo de los otros. Para este propósito se expone la diferencia entre el ojo como órgano y la mirada como una visión orientada. Así mismo, profundiza en los elementos constitutivos de la mirada y cómo la actitud u orientación de la misma permite afirmar o negar a los otros. Finalmente, señala que la mirada amorosa permite el tránsito de la coexistencia a la intersubjetividad y de la masa a la comunidad.

This paper holds that the Western culture has been mainly visual and intends to make evident the way in which this perceptive paradigm conditions the look both of the world of things as that of the world of others. For this purpose, the difference between the eye as an organ and the look as an oriented vision is examined. In the same way, we try to examine in detail the constitutive elements of the look and how its attitude or orientation enables one to affirm or negate to others. Finally, the paper shows that the loving look allows for the transit from the coexistence to the intersubjectivity and from the mass to the community.

## PALABRAS CLAVE    KEY WORDS

Fenomenología, Merleau-Ponty, mirada paradigmas perceptivos.

Phenomenology, Merleau-Ponty, look perceptual paradigms.

## INTRODUCCIÓN

La fenomenología del cuerpo humano concibe la existencia subjetiva como una unidad integral, en donde el cuerpo se nos muestra como la expresión de una subjetividad. De acuerdo con esto, el fenomenólogo considera que la operación primigenia de dicha unidad integral es la percepción, la cual implica el gesto, la palabra, la significación, el sentido. La conciencia reflexiva, que nos permite la representación cognoscitiva, valorativa, sensitiva y afectiva, acompaña a la percepción, permitiendo al cuerpo volver sobre sus vivencias y experiencias de mundo con el fin de desentrañar su sentido. La percepción y la reflexión son dos aspectos fundamentales en la constitución de sentidos humanos.

Los significados que se derivan de las diversas percepciones poseen un valor cultural muy rico. Éstos, con el tiempo, van constituyendo el paradigma perceptivo de tal o cual cultura. Por tanto, la percepción se nos muestra como un proceso de valoración y aprendizaje cultural, en donde los sentidos se educan y sus expresiones se aprenden. Así, el modelo sensorial adoptado por una cultura revela su forma de tratar con el mundo. No es casualidad que los griegos definan el ser como *'permanente presencia'* (*ousia*), ni que el credo judío empiece con las palabras *'escucha Israel'*; tampoco es casualidad que en el occidente cristiano sobreabunde las imágenes y los íconos de Dios, ni que la cultura semita las censure a todas.

Los distintos modelos sensoriales adoptados por diversos grupos humanos existentes, nos dan pie para afirmar la constitución de culturas visuales, orales, táctiles, entre otras. En este trabajo sostendré la siguiente hipótesis: la cultura occidental ha hecho énfasis en el paradigma perceptivo visual, ya que considera que el sentido de la vista es el que más se relaciona con la racionalidad. Para los occidentales, la experiencia visual se ha constituido, a largo de la historia, en la experiencia perceptiva por excelencia. Siendo visión, el hombre occidental ha podido traducir y organizar la vastedad de sensaciones en: múltiples preguntas, distintas respuestas creadoras, diversas construcciones culturales y variadas representaciones o *visiones del mundo* (cosmovisiones).

En los orígenes de occidente, podemos observar la primacía del sentido de la vista. Edipo opta por sacarse los ojos, acto que significó reducir su existencia a la mínima expresión. Platón define la razón como *"los ojos del*

*alma*” y la *idea* como “*lo visto por el alma*”, lo cual implica que *el mundo de las ideas* sea visual, es un mundo de figuras contempladas (Cruz Vélez, 1970: 238-245). Aristóteles también desarrolla una filosofía fundada en imágenes y objetivaciones, razón por la que llega a definir al hombre y al mundo desde la visión del ser (Bubber, 1954: 23-46). No es gratuito que la verdad, meta de muchas doctrinas filosóficas, sea definida en términos de *recto mirar*.

La cultura occidental acentuó más el sentido de la vista cuando lo asoció al floreciente campo de la ciencia. En ese momento la mirada inquisitiva y penetrante del científico, ayudada por las extensiones ópticas como el microscopio y el telescopio, se convirtió en la metáfora de la adquisición de conocimiento<sup>1</sup>. Otro tanto hicieron las teorías de la evolución al decretar el sentido de la vista como el sentido de la civilización. Se supuso que los sentidos inferiores -olfato, gusto y tacto- perdían importancia conforme el hombre ascendía en la escala de la evolución:

existe una jerarquía sensorial de las razas humanas en la que el europeo (el hombre-ojo) ocupa el peldaño superior, seguido del asiático (el hombre-oído), el amerindio (el hombre-nariz), el australiano (el hombre-lengua) y el africano (el hombre-piel) (Gould, 1985).

En los siglos XIX y XX, la función de la vista se amplió más con la invención de las tecnologías visuales como la fotografía, la televisión, el cine y la informática.

La preferencia de occidente por la visión, ha condicionado sus construcciones culturales en todos los ámbitos: lenguaje, arte, filosofía, ciencia, tecnología, religión, etc. Sobre esta base, los paradigmas sensoriales de culturas extrañas fueron interpretados bajo la ‘óptica’ del modelo visual occidental. La escritura, la lectura, los textos se han utilizado como esquemas fijos en el análisis cultural. Se creía que la cultura de un pueblo es un conjunto de *textos*, que el investigador intenta leer por encima del hombro de sus propietarios. Muchos investigadores no fueron más allá de la descripción e interpretación visual de una cultura ajena, y por eso, no se percataron que existen objetos culturales que pierden toda su significación original si son abstraídos de sus contextos dinámicos y transformados en objetos estáticos, observables en las

<sup>1</sup> Cfr. Classen, C. *Fundamentos de una antropología de los sentidos*. En: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html> Fecha último acceso: Octubre 3 de 2008.



vitrinas de los museos o álbumes de fotografías (*Ibíd.*: 4-5). Recordemos que los africanos y amerindios fueron considerados por los occidentales como pre-humanos sin alma porque no compartían con ellos su mismo color de piel. Las distinciones raciales -blanco, negro, amarillo, zambo, mestizo, entre otros- se hicieron a partir de percepciones visuales. Por otra parte, las culturas estructuradas en otros sentidos diferentes al de la vista, eran concebidas como primitivas o salvajes. La discriminación femenina también estuvo ligada a la percepción. Las mujeres fueron consideradas sólo como aptas para desarrollar sentidos inferiores, y por eso, estaban destinadas a ambientes como la cocina, la cama o el cuarto de los niños; mientras que las labores superiores como la erudición, la aventura y el gobierno estaban reservadas para los ejemplares masculinos, debido a que se consideraba que sólo éstos poseían una *vista amplia*, una *larga mira*.

El énfasis visual hace que la explicitaciones o representaciones de la cultura giren en torno a conceptos ópticos: contemplar, imagen, perspectiva, punto de vista, perfil, horizonte, cosmovisión, ideas, ideas claras, reflejo, evidencia, intuición, objeto, sujeto, texto, contexto... También hace que los conceptos derivados de otras experiencias sensoriales vayan siendo sustituidos por conceptos ópticos: armonía de mundo por visión de mundo; olor a santidad por aura. Al estructurar esquemas puramente visuales para comprender otras culturas, también se puede pasar por alto que existen culturas que explicitan su modo de percibir el mundo a partir de complejos vocabularios no visuales (Gossen, 1974: 7).

Tanto por los aportes como por los vacíos que se derivan de la adopción de este paradigma sensorial, consideramos relevante llamar la atención sobre el papel que juega la *mirada* en el mundo de la vida.

## 1. EL OJO, LA VISIÓN Y LA MIRADA

El ojo es definido como el órgano de la visión. Este órgano es concreto y por eso ha servido como objeto de análisis de las ciencias naturales: anatomía, fisiología, biología, entre otros. El oculista que examina los ojos de un paciente los objetiva, aplica a ellos su saber y de allí saca las conclusiones acerca de su naturaleza. No obstante, a pesar de los grandes avances de la ciencia de la visión, debemos decir que ella no abarca el fenómeno de la visión en su totalidad, que los científicos no han agotado

el misterio de la percepción visual, que el problema del *cómo miramos* aún sigue sin tener una respuesta absoluta (Barbotin, 1977: 167): *“nuestros ojos de carne son más que receptores de luces, colores, líneas; son ordenadores del mundo que tienen el don de lo visible”* (Merleau-Ponty, 1977: 21).

La visión no es un órgano-ojo sino el acto general y unitario que es ejecutado por los ojos. Ella es única en su expresión concreta: dos ojos y una sola visión. Tener visión equivale a tener posición, acceso y apertura a un sistema de seres, los seres visibles, que están a la disposición del ojo en virtud de una especie de contrato primordial con el mundo, el cual no es dado por nosotros mismos sino recibido: *“la visión nos abre a todo lo que no es yo, a un horizonte, a un campo; y se nos da sin ningún esfuerzo, es un ejercicio pre-personal”* (Ibíd., 1977: 232). Esto nos lleva a decir que la visión es un acto espacial y distante (Arheim, 1976: 16-17) que supone un principio de co-existencia entre el hombre y el mundo: *“toda visión es visión de algo, es una relación con el ser, una manera particular de ser-en-el-mundo, una modalidad de la existencia”* (Ibíd.: 236).

La mirada se nos muestra como una visión orientada. Ella nace en el momento en que interrogamos el sentido de la vista y seleccionamos del universo visual, lo que para nosotros posee significado y valor: *“la mirada es la visión humana preguntándose por sí misma”* (Ibíd.: 131-133). Esto nos lleva a afirmar que entre ver y mirar existe una diferencia esencial: *“fijar la mirada es separar la región observada del resto del horizonte; es interrumpir la vida total del espectáculo; es sustituir la visión global por una local, la cual es gobernada por el sujeto a su manera. Si la visión es un acto pre-personal y general, la mirada es un acto personal y regional”* (Ibíd.: 240).

Los latinos supieron hacer esta distinción esencial. Para ellos la palabra mirar (*mirari*) significaba extrañarse, admirarse ante algo o alguien. Ellos expresaron el acto de mirar como sorpresa, desconcierto, extrañamiento frente a lo visto. Mirar implica detener la vista, anclarla mediante una actitud serena en virtud de la cual se suspende, se pone entre paréntesis el resto del movimiento y la acción corporal.

La mirada nace en los ojos pero los trasciende. Ella es un fenómeno-frontera que equidista entre lo objetivo y lo subjetivo. Podemos objetivar los ojos, tocarlos, manipularlos pero la mirada sigue siendo el hecho misterioso que, aunque visible, se nos escapa y no se deja definir en absoluto: *la mirada es la expresión subjetiva de los ojos. “El cirujano puede coger el globo ocular con los dedos o con las pinzas, pero la mirada le rehuye.*

*El estudio o análisis de un ojo vivo no da como resultado la definición de una mirada. Ésta sólo se entrega a otra mirada” (Barbotin, 1977: 167).*

La mirada, como fijación de nuestra intencionalidad en el campo visual, se nos muestra como una fuente de conocimiento, ya sea filosófico, artístico, científico, teológico... Esta actitud disuelve el espectáculo general y rompe con la actitud natural de nuestra visión. Cuanto más se ve, menos se mira; cuanto más se mira, menos se ve:

el científico debe fijar la mirada para poder emprender un estudio sobre la visión; debe cesar de vivir la visión e interrogarse sobre ella; debe fijar la actitud reflexiva para romper la actitud irreflexiva, en la cual nos ignoramos como sujetos de un campo visual (Merleau-Ponty, 1975: 242).

Cuando miramos atamos nuestros ojos a algo a causa de no acertar a explicárnoslo. De esta manera, la mirada se nos da como un acto de análisis. Ella equivale a salir de sí, a enajenarse, a alterarse, a perder la claridad de la visión general para dirigir su poder descubridor a un ser particular. Sin embargo, aunque el análisis sea su fundamento, la mirada no se agota ahí. Otra nota esencial de ella es la de reintegrar los objetos, dándonos noticias de su totalidad: la mirada es comprensiva, es capaz de sintetizar lo analizado.

## 2. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA MIRADA

A manera de síntesis, podemos decir que la mirada se nos muestra como un fenómeno que:

***Selecciona y excluye:*** para la fijación de la mirada, el sujeto debe escoger, dentro del vasto horizonte visual, algo que mirar. Lo propio de la mirada es operar una selección en la visibilidad de los objetos, definir un punto de vista excluyendo a los demás. Así como mi mirada posada en el objeto lo hace existir para mí, a la inversa, retiro de él mis ojos para rechazarlo, negarlo, arrojarlo al campo de no-visión (*Ibíd.*: 172-174). *“Hallar el marco adecuado de un problema equivale casi a hallar su solución. Esta estrategia puede verse perturbada si escogemos incorrectamente el marco visual de la situación que debe mirarse” (Arheim, 1976: 19-38).*

**Volitiva:** mirar implica deseo, voluntad de mirar. Nuestra percepción óptica es una opción que tomamos para indicarnos símbolos, expectativas de éxito, obstáculos, reacciones de las cosas y posibilidades de alcanzarlas en conexión con nuestra intervención práctica (Gehlen, 1987: 199-202).

**Intención-orientación:** la intencionalidad de la mirada nos designa el desde dónde miramos, el cómo. Si varía la intención, también varía la mirada aún siendo dirigida al mismo objeto. No es lo mismo, un bosque mirado con intenciones científicas que mirado con intenciones artísticas.

**Construye significado en lo mirado:** ella nos permite acceder al mundo y así penetramos en la comprensión de las cosas. Mirando nos explicamos el mundo y, al tiempo le otorgamos un sentido, un significado. A diferencia del ojo, la mirada está cargada de subjetividad. Es por esta razón que la mirada extiende su sentido según los elementos que posea el vidente. El telescopio, la cámara de video, el texto, el mapa son herramientas que influyen en el desarrollo de una mirada.

**Simboliza:** el acto de mirar guarda cierta equivalencia con el acto de nombrar. Al mirar nombramos y al nombrar aprehendemos. El nombrar, aunque no recoge todo el acto del mirar, se nos da como la herramienta más idónea para extender la potencialidad de la mirada: “*el mirar ahorra el tocar; el nombrar ahorra el mirar. En cada caso lo uno suple a lo otro, lo representa. El hombre recibe por el lenguaje la super-vista (visión sin-óptica) del pasado y del futuro, así como de lo ausente*” (Ibíd.: 208).

**Apropiación:** ella a la vez que ordena el mundo, lo conquista y nos lo da en propiedad. Hace de las cosas nuestro haber, nos constituye en poseedores de nuestro mundo. No es casualidad que los españoles hayan denominado las tierras conquistadas como “el nuevo mundo”. Su mirada conquistadora permitió que se concibieran como sujetos ante un objeto inexplorado. Lo esencial de su mirada no fue la relación de tú a tú, o de yo a alguien, sino de yo a algo. Las cosas se ignoraban y ellos se percibieron como los seres privilegiados para descubrirlas (descubrirlas), sacarlas a la luz, ordenarlas y disponer de ellas.

**Completa el objeto:** no se conforma sólo con la sección visible, no se limita sólo al material dado. La mirada es pro-vidente, ya que se incorpora extensiones no visibles como partes genuinas de lo visible; posee un alto poder de organización tanto en lo general como en lo particular:

el hombre al mirar ordena el mundo. Los ojos humanos ven el mundo y lo que le falta al mundo para ser cuadro... no podemos ver un cubo formado por seis caras y doce aristas, lo que vemos es una figura en perspectiva, en la cual las caras laterales están semi-ocultas y la cara anterior absolutamente escondida. Si hablamos de cubos es porque nuestra mirada completa estas apariencias, suple la cara oculta. Nunca podemos ver un cubo según su definición geométrica; sin embargo, en nuestra percepción operamos con él (*Ibidem.*)

Una vez señalado el núcleo significativo de la mirada y dado que no la podemos definir en absoluto, consideramos pertinente llamar la atención sobre algunos modos de mirar que han hecho carrera en la historia cultural de occidente. Trataremos de explicitar, a grandes rasgos, la manera como occidente ha mirado el cuerpo propio, las cosas y al otro.

### **3. EL HOMBRE COMO SER VIDENTE: LA MIRADA AL MUNDO DE LAS COSAS**

#### **1. La mirada ingenua: tesis general de la actitud natural**

Con respecto a las cosas que nos rodean, el cuerpo propio es un ser vidente y el mundo es lo que vemos. En el mundo de la vida, las cosas vistas no son unidades ideales poseídas por un intelecto; más bien, en él habitamos las cosas y ellas se nos muestran simplemente como cosas frente a nosotros, como objetos totalmente independientes. Esta orientación de la mirada es la que conocemos con el nombre de "actitud natural":

la actitud natural es la vida cotidiana; en ella el hombre está en relación con su mundo circundante representando, juzgando, valorando, sintiendo y queriendo ingenuamente. La actitud natural hace que el yo se mueva directamente hacia el mundo, alejándose de sí. Es decir, el interés del hombre no está en sí mismo sino en las cosas. Dicho interés determina el sentido de su saber, es por eso que el mundo se convierte en el modelo de todo su ser. Por tanto, cuando esta actitud se refiere al yo, lo concibe como una cosa entre las cosas, como un "algo" perteneciente al mundo (Husserl, 1949: 64-66).

En esta actitud no somos conscientes ni de la subjetividad propia ni mucho menos de la subjetividad ajena, es por eso que nos entregamos a las cosas depositando en ellas una especie de “fe”, en la cual escasean las preguntas. Por sí mismas, las cosas se nos dan como verdaderas e incuestionables. La actitud natural nace de una actitud ingenua acrítica en donde el yo cree ingenuamente en la existencia del mundo. *“Esta manera de creer no es el saber de un ser consciente de algo, sino un acto de posición en el cual se pone el mundo como existente. Ésta es la tesis general de la actitud natural” (Ibíd.: 68-69).*

La tesis general de la actitud natural es el suelo común de donde parten todas las miradas. Es la mirada primera que debe ser aceptada tanto por el hombre cotidiano como por el filósofo, el científico, el artista, el religioso. No obstante, esta tesis puede ser afirmada o negada. Veamos algunos casos donde es afirmada y, por consiguiente, la subjetividad propia, implícita en todo acto de mirar, es relegada a un segundo plano o en el peor de los casos desconocida.

## 2. La mirada animista o idolátrica

La mirada animista a la vez que intenta conquistar las cosas, le dona su sujeto al mundo. El sujeto queda confiscado por su propia mirada:

la vehemencia de mi deseo me pone en peligro de esclavizarme a la cosa que quería dominar. Le reconozco a la naturaleza una especie de derecho sobre mi persona. La fascinación me arrebató el libre dominio sobre mi conducta. Mi mirada queda sujeta al mundo de lo visible (Barbotin, 1977: 178-179).

Seducidos por la fe perceptiva, situamos por encima de nosotros a la naturaleza y, a la vez, invertimos la jerarquía de los seres: subjetivamos a la naturaleza y nos degradamos a la condición de cosa entre las cosas. Esta actitud es dualista y, por consiguiente, nos arrebató nuestra esencia, pues no somos nosotros los que le damos sentido al mundo de las cosas sino él es el que nos confiere sentido:

la mirada animista desconoce el yo y hace surgir en las cosas una multitud de otros, un universo de intenciones desconocidas, de miradas misteriosas que me rodean sin que yo pueda verdaderamente cruzarme con ellas (*Ibidem.*).



La mirada animista es propia del hombre en quien la distinción del yo y el no-yo es incompleta. Es el caso del artista que dialoga con las cosas y extiende sobre ellas su subjetividad. Muchos pintores han dicho que las cosas miran porque invierten los roles entre ellos y lo visible:

al pintor le hace falta admitir que el espíritu sale por sus ojos para ir a pasear por las cosas, ya que él no deja de ajustar a ellas su videncia. El hombre pinta porque ha visto. Al pintor le hace falta confesarse que la mirada es espejo o concentración del cosmos, que la idea se abre por ella a un cosmos, que la misma cosa está allá en el corazón del mundo y acá en el corazón de la mirada (Merleau-Ponty, 1977: 23-25).

También es el caso del filósofo materialista que concibe al hombre tan sólo como el resultado de procesos supra-humanos, que lo define como una pieza-cosa que está al vaivén del sentido que viene inscrito desde afuera por el gran rompecabezas cósmico. Así, desprovistos de nuestra subjetividad y nuestra libertad, quedamos reducidos a ser un fragmento del tiempo y el espacio, un momento en la ilimitada evolución del universo. El filósofo materialista espera que, la naturaleza le envíe el rayo de “luz natural” para poder leer en plenitud el sentido extraño del mundo de las cosas y, por ende, el sentido del hombre-cosa. La tesis natural de la fe perceptiva está implícita en este tipo de filosofía y por eso entraña una contradicción, ya que todo determinismo causal es fruto de un acto de conciencia, de una mirada que no puede trascenderse a sí misma: *“esta actitud olvida que el ser del hombre y el ser de las cosas sólo tienen sentido para el hombre. Las cosas no tienen sentido para ellas ni entre sí. Si no hubieran más que cosas, nada tendría sentido”* (Luypen, 1967: 26).

### 3. La mirada solipsista

Ésta es otra variante de la mirada ingenua y representa el polo opuesto de la mirada animista. Ella pone su fe en la mirada “pura”. Ya no es la naturaleza personificada la que nos dicta sus leyes, sino el “Espíritu puro”, el que lee las normas que rigen el mundo. Si aquélla tiene un movimiento de afuera hacia adentro, ésta lo tiene de adentro hacia fuera. La mirada objetivista sigue privando al hombre de su subjetividad, pues la mirada del “Espíritu puro”, no coincide con la mirada propia del sujeto. Es como si el sujeto pudiera salir de sí para mirar a través del ojo del “Espíritu”, y desde allí pudiera definir absolutamente el ser de todas las cosas, incluido el cuerpo-cosa del yo y del otro: *“la mirada*



*objetivista tiende a reducir en torno a mí el mundo de los sujetos, a extinguir esas miradas que me miran, a proporcionarme la ventaja absoluta de ver sin ser visto” (Barbotin, 1977: 188-189).*

La mirada, al ser el sentido de la distancia por excelencia, no involucra directamente al cuerpo. Es decir, no existe un con-tacto propiamente dicho entre la mirada y lo mirado. Por eso, ella puede definir una distancia y mantenerla. Dicho en otros términos, puede objetivar y dominar. Gracias a su estructura, la mirada objetivista ha sido erigida como el sentido absoluto de conocimiento. Podemos aventurarnos a decir que la historia del cómo conocemos en occidente está marcada por una actitud objetivista y dominante: *“la visión del conocimiento demanda la necesidad de estar apartado, intención de ver desde una distancia, privilegio de mirar desde una posición apartada. La distancia visual es lo suficientemente correcta para la ciencia” (Jenks, 3).*

La mirada objetivista convierte al hombre en un “observador”, en un vidente sin cuerpo capaz de comprender exactamente, con una sola mirada, todo el universo observado. La mirada de la razón pura es una mirada de sobrevuelo, sin óptica, transparente, con valor de verdad absoluta que capta todas las cosas, incluido al mismo vidente, sin llegar a comprometerse con el mundo:

la idea de observación implica una pasividad estudiada y una falta de compromiso. Es una actitud que está resuelta a reducir la práctica visual al comportamiento de una visión pura. Un teórico objetivo debe estar en la capacidad de contemplar, esperar, observar a distancia sin comprometer su subjetividad en lo observado (*Ibidem.*).

El reduccionismo practicado por la mirada objetivista es ingenuo y también entraña una contradicción en su seno, ya que todo acto de mirar, incluida la mirada del observador, implica necesariamente una referencia a la subjetividad. La visión pura es ciega y no existe. Mirar es mirar siempre algo con los ojos subjetivados. No es el ojo el que ve, “soy yo” el que ve: *“es esencial a la mirada la imaginación, la intencionalidad, el deseo. La capacidad para obtener una visión pura se convierte ella misma en una clase de ceguera” (Mitchell, 1986: 15-19).*

En aras de adquirir status de vidente puro y dado que los ojos humanos no eran fiables para este cometido, el observador se dio a la tarea de construirse unos ojos que registraran la realidad de una manera

fidelísima y, por ende, indiscutible. Es por eso que la agudización del observador fue intensificada por la invención de la perspectiva, asistida ésta por el uso del espejo y de la lente. Proceso simultáneo que se popularizó por medio de la imprenta, la cual es también otra especie de tecnología visual (Gombrich, 1987: 142-145): *“con la perspectiva, el tiempo se enlazó con el espacio en la mirada. La profundidad del cuerpo perspectivo alude a un recorrido temporal que la mirada atraviesa junto con el espacio”*.<sup>2</sup>

La perspectiva es un tipo de mirada connatural al hombre que asocia el tamaño de los objetos re-presentados con la distancia que tienen respecto al punto de vista del vidente. Lo que trae de nuevo la perspectiva renacentista es el código matemático de lectura. La perspectiva matematizada y geometrizada, transportada a un mapa bidimensional, torna los cuerpos en figuras. Así, la mirada humana queda aislada y ella misma se convierte en mirada objetivista. Esta nueva perspectiva nos define como observadores que espían la realidad desde un punto de vista ubicado fuera del espectáculo. La perspectiva matematizada es el caldo de cultivo para el pensamiento cartesiano descorporeizado. El positivismo trata de llevar la figura del observador hasta su límite: el observador de Comte nos da su revelación positivista, su axioma fundamental que nos baja del cielo a la tierra: *“se puede creer sólo en lo que puede ser visto”* (Jenks, 5-6). Con el positivismo, la copia exacta de la realidad por medio de la visión pura seguía haciendo carrera. La doctrina positivista del progreso técnico se propuso realizar la utopía de una copia esencial del que trascendiera los límites impuestos y reprodujera en forma perfecta la realidad:

en el cientismo (positivismo) la práctica constructiva se considera autónoma y el pensamiento se reduce deliberadamente al conjunto de las técnicas de aprehensión que inventa. Para él, pensar es experimentar, es reducir la realidad a fenómenos altamente trabajados en el laboratorio; los cuales no son sólo registrados por los aparatos sino también producidos. El cientismo viene a ser una especie de artificialismo absoluto (Merleau-Ponty, 1977: 9-10).

La dictadura determinista de la mirada objetivista es ingenua porque pasa por alto la investigación de sus fundamentos. No se da cuenta que detrás del “ojo del Espíritu” hay un hombre de carne y hueso, que

<sup>2</sup> Cfr. Andreella, F. *Genealogía del ojo posmoderno*. En: <http://www.jornada.unam.mx./1999/sp99/990926/sem-fabrizio.html>. Fecha último acceso: Junio 14 de 2008.

“contamina” la mirada pura con sus intenciones, intereses y pasiones. No se percata que el código positivista legisla sobre re-presentaciones humanas y no divinas:

la mirada objetivista hace del observador una persona inmóvil, que no parpadea y nunca está separada de lo que ve. Hace del espectador un dios en quien converge el mundo entero. Esta actitud es ingenua porque tal tipo de observador es imposible (*Ibíd.*: 8).

#### 4. La mirada ingenua a las cosas re-presentadas

Esta mirada parte de una actitud natural doblemente ingenua porque afirma la tesis general del mundo y la prolonga al mundo cultural sin hacer ninguna clase de distinción; no discierne la diferencia esencial que existe entre una imagen presentada y una imagen re-presentada, entre la realidad y la realidad virtual: *“los animales pintados en Lascaux no están allí como la huella de un calcáreo en la roca. La pintura es algo más que un cuadro-cosa”* (*Ibíd.*: 18-20).

La imagen presentada es la que se nos da en el mundo de la vida, es la experiencia actual que realizamos con las cosas naturales, es la materia prima para la realización de imágenes culturales. El comercio con este tipo de imágenes fue más evidente en antaño en donde el hombre tenía una relación más directa con la naturaleza. En nuestro tiempo, el mundo está sobreabundado de imágenes y el acceso más inmediato a él se nos da a partir de imágenes culturales, imágenes filtradas por intenciones humanas, es decir, re-significadas. Hoy resulta más difícil discernir entre una y otra. Por consiguiente, la mirada corre el peligro de ser despojada de su originalidad, puesto que gran parte de lo mirado ha sido pre-mirado: *“la naturaleza ya no se ofrece a sí misma libre de compromiso sensorial, de labor humana. La mayoría de formas elementales de la naturaleza está tocada por la cultura (Ibíd.: 9-10). Ninguna imagen pertenece al mundo de las cosas, ellas son representaciones que equidistan entre las cosas y el hombre, constituyen la cuasi-presencia que conforma todo el problema de lo imaginario”* (Merleau-Ponty, 1977: 20).

El cambio revolucionario que produjeron los lentes en el régimen de la visión no fue percibido claramente y se produjo una confusión que no dejó diferenciar el paso de la visión a la visualización; confusión que fue aceptada como norma válida (Virilio, 1994: 13). La verdad del

“recto mirar” evolucionó a “verdad fotográfica”. Con la re-mirada inocentemente creemos que los aparatos nos brindan una lectura literal, en términos de objetividad pura, de los fenómenos. No obstante, la precisión de ellos siempre tendrá como patrón de referencia al hombre tanto en su ser creador como en su ser medidor.

## 5. La mirada crítica

La mirada, concebida como proceso cultural de aprendizaje, nos libera del status ingenuo y nos eleva al status de videntes re-flexivos. Pero para comprender esto debemos aprender a mirar críticamente. Allí donde muchos tipos de conocimiento decretaron la mirada pura, debemos hurgar con nuestra mirada crítica; debemos restituir a la mirada su esencial capacidad de asombro y curiosidad porque, como dice Heráclito, los ojos son malos testigos si están en almas bárbaras [Diels Krans].

las imágenes reproducidas re-presentan un estado de cosas, no asumen el status de representaciones literales. Ellas son meta-fóricas. En la actitud natural, el simbolismo visual está despojado de su rol metafórico y comúnmente se lo reconoce como correspondencia. Los miembros de la cultura cotidiana se ven descalificados en cuanto a sus capacidades como seres interpretativos (Jenks, 13).

La mirada crítica, al igual que todos los actos de mirar, nace en la actitud natural. Pero, en primer momento, no afirma ni niega la tesis general ingenua; la interroga. Es un modo de ser-en-el-mundo, que rompe con la unidad hombre-mundo e interroga los dos polos de dicha unidad: el hombre y el mundo. No sabemos de antemano cuál es la naturaleza de la pregunta, ésta se va haciendo en el camino y va prescribiendo el tipo de respuesta: *“la relación entre ojos y cosas es singular. De mi mirada depende que a veces me quede en lo aparente y de ella depende también que otras veces vaya a las cosas mismas”* (Merleau-Ponty, 1966: 33-34).

La pregunta hecha por la mirada crítica va orientada hacia dos direcciones: hacia la objetividad de lo visto -¿qué veo?- y hacia la subjetividad del vidente -¿quién ve?-. hacia el mundo y hacia el ser que hace posible que dicho mundo pueda ser visto: *“necesitamos interrogar la naturaleza del que ve y de lo visto, esto es, interrogar los valores e intenciones que operan en la producción de la imagen. Estamos obligados a revelar la parcialidad, necesitamos ser reflexivos. La purificación de la visión restringe la*

*gran variedad de puntos de vista a una visión-túnel aceptada en la interacción cotidiana” (Ibíd.: 13-14).*

La mirada crítica redescubre nuestra apertura al mundo; abre todas las investigaciones que se creían cerradas, y nos muestra al mundo como un ser que todavía no ha sido agotado, como un misterio inagotable que todavía está por mirar. Ella va más allá de la actitud natural y se nos da como el acto humano más idóneo para asumir la actitud re-flexiva auténtica: *“el filósofo debe vivir y descubrir desde sí el por qué de la apertura y la ocultación del mundo. En el momento en que se pone a hacerlo aparece la re-flexión y queda abolida la discordancia manifestada en la actitud natural. Con la re-flexión, percibir e imaginar se reducen a dos modos de pensamiento y con ella ganamos el pensamiento de ver; el cual puede mostrarse como una rigurosa correlación integrada entre mi mirada y las respuestas que ella suscita”* (Merleau-Ponty, 1966: 48-49).

No obstante, para poder asumir la actitud re-flexiva se nos hace necesario que la mirada crítica interrogue la subjetividad del vidente. Para lograr este cometido debemos dar un paso más, debemos abrir nuestra mirada a un mundo que trascienda el mundo de las apariencias y de las cosas, debemos fijar nuestra mirada en la subjetividad del otro: *“la re-flexión para ser auténtica debe renunciar a las facilidades de un mundo con una sola entrada o de un mundo con varias entradas, todas ellas accesibles al ser que re-flexiona. La re-flexión se mantiene en la encrucijada donde se efectúa el paso del yo al mundo y a los demás”* (Ibíd.: 199).

Para conocer la propia subjetividad, paradójicamente, debemos recurrir a la subjetividad del otro: *“es necesario que la mirada se vuelva a posar en el suelo de lo sensible tal como está en el mundo de la vida para nuestro cuerpo. Es necesario que con mi cuerpo se despierten los cuerpos asociados, las miradas ajenas que me acechan. Así, la mirada alegre de las ciencias aprenderá a sentarse en las cosas mismas y en el hombre mismo. Así, la mirada de las ciencias llegará a ser filosofía”* (Merleau-Ponty, 1977: 12-13).

#### **4. EL HOMBRE COMO SER VISIBLE: LA MIRADA AL MUNDO DE LOS OTROS**

Con respecto a los otros, el hombre, además de ser vidente, es un ser visible: *“mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar. Gracias a la mirada del otro me puedo mirar mirando.*

*El hombre es espejo para el hombre” (Ibíd.: 16-17). La condición humana de ser vidente-visible, ser-en-el-mundo-con-otros, fue ignorada por la re-presentación dualista, la cual estableció una dicotomía absurda entre el yo-absoluto y todo lo otro. De esta manera, el hombre de la actitud natural no se percató de la distancia infranqueable que separa a “alguien” de “algo”, y así, sacrificó tanto la subjetividad propia como la del otro: “la mirada del otro rompe con mi afán de procurarme una mirada absoluta. Con la mirada del otro, mi universo se descentra y gravita en torno a un nuevo centro de conciencia, el cual nos comunica su propia vida, su subjetividad. La mirada del otro ensancha mi horizonte de manera inapreciable; mi mirada se siente llevada hacia la huida, en una dirección desconocida. El otro me abre el horizonte de la humanidad. Tras la mirada del otro presiento un número ilimitado de otros hombres reales o posibles” (Barbotin, 1977: 184-185).*

Con la aparición de la mirada del otro, nuestro ser experimenta una segunda apertura al mundo. La mirada propia ya no es la panorámica, lejana y distante sino una mirada cercana que, con su poder esencial de interrogar, posibilita el encuentro de miradas: *“la clasificación de las cosas parecía perfecta porque miraba la variedad auténtica de las cosas desde muy lejos y muy arriba. No había aprendido aún a mirar de cerca”* (García-Baró, 1999: 17).

En el mundo de la vida, el cuerpo del otro, a pesar de que posea la indeclinable objetividad de un organismo, puede ser objeto de saber, ofrece una subjetividad inalienable presente en toda su totalidad, aunque con mayor fuerza en la mirada. La mirada ajena se nos da como un foco maravilloso de la epifanía, de la manifestación del otro. Es en ella donde se desvanece la objetividad para hacer sitio a la subjetividad: *“la mirada del otro está preñada de subjetividad, es por eso que no puede ser objeto de ciencia ni puede ser expresada en una sola definición. La mirada sólo puede ser encontrada por otra mirada. Ella se manifiesta en la comunicación de dos subjetividades, es el signo y acto de una comunión inquebrantable. No hay una ciencia del otro como sujeto-mirada, sólo hay una con-ciencia de la mirada del otro”* (Ibíd.: 168-169).

La mirada del otro es una llamada, una apelación que nos hace él para que pasemos del ser-en-el-mundo, al ser-en-el-mundo-con-otros; del mundo subjetivo al mundo intersubjetivo. No obstante, dicha apelación puede ser reconocida, afirmada y promovida, o puede ser negada adrede. De la actitud u orientación de nuestra mirada depende la afirmación o negación del otro: *“puedo afirmar al otro en su subjetividad o*



*puedo sentirme tentado a reducirlo a sus "aspectos", a arrojarlo entre las cosas. Esta tentación puede convertirse en necesidad si mi función social, de médico por ejemplo, me exige poner sobre el otro una mirada de ciencia" (Ibíd.: 187).*

Sin el ánimo de agotar el tema, démonos a la tarea de explicitar algunos modos de mirar que se nos muestran como tipologías en la vida cotidiana. Primero veamos los que niegan la subjetividad del otro, y luego los que la afirman y promueven.

## 6. La mirada objetivadora o conflictiva

La mirada objetivadora reconoce al otro como otro, pero se niega a la llamada de la intersubjetividad. Ella hace de la aparición del otro una amenaza. Nos sentimos acechados por la mirada del otro porque descubrimos en ella la presencia de una libertad ajena que se nos escapa, que no podemos sacarla de nosotros mismos, que no podemos ponerla en duda ni constituir la en cosa, que destruye con el sólo hecho de aparecer cualquier tentativa de mirada absoluta o de objetividad pura: *"frente a la mirada del otro quedo despojado de la trascendencia propia de mi subjetividad. Mi caída original es la existencia del otro. Capto la mirada del otro como solidificación, como alienación de mis propias posibilidades. El otro como mirada es mi trascendencia trascendida" (Sartre, 1948: 291).*

Este tipo de mirada no deriva en intersubjetividad auténtica sino en el reconocimiento de la co-existencia de dos miradas solipsistas. Aquí, la mirada del otro no penetra nuestro ser, lo resbala y se posa tan sólo en sus apariencias. Adrede no hace la diferencia entre la mirada a algo y la mirada a alguien. La respuesta a la apelación del otro es una mirada petrificante que salva la libertad propia en detrimento de la libertad ajena: *si yo objetivizo al otro, vuelvo a recuperar parcialmente mi mundo. La objetivación del otro es la defensa que me libera del otro y lo confiere para mí (Ibíd.: 296).*

La mirada objetivadora es una extensión de la mirada objetivista y, por consiguiente, nunca conducirá a la experiencia de una convivencia genuina. Al único modo de co-existencia que nos conduce es al del conflicto permanente entre contrarios, donde el "infierno son los otros" (Ibíd.: 41), y donde la única forma de afrontar dicho infierno, de recuperar la dignidad escindida por la presencia del otro, es afirmando la subjetividad propia y reduciendo la subjetividad ajena a la condición de cosa entre las cosas. La mirada conflictiva está determinada por



un único principio: cosifico o me cosifican. Ella tira al traste cualquier tentativa por lograr un “nosotros” auténtico. En una sociedad donde el otro se expresa como infierno, la co-existencia nunca podrá evolucionar a intersubjetividad auténtica:

en esta forma, todas las relaciones humanas concretas están determinadas desde el principio. El otro me rechaza y me reduce a una cosa-en-su-mundo, y yo controlo su subjetividad convirtiéndolo en objeto para mí. No hay otras posibilidades. Por consiguiente, la intersubjetividad carece de sentido si se quiere que esta palabra exprese una relación de sujeto a sujeto. Las relaciones humanas se agotan por completo con la doble posibilidad de trascender al otro o de dejarme trascender por él (Luypen, 1967: 196-197).

La mirada objetivadora, a diferencia de la objetivista, es real y es la propia de una sociedad en crisis, donde los sujetos entablan relaciones basadas en el individualismo, la conveniencia y el conflicto. Una sociedad que mire el mundo sólo desde esta perspectiva es decadente, pesimista y degradante, ya que la co-existencia degenera en apropiación y manipulación de los semejantes y del mundo al libre albedrío del que detente un mínimo de poder. Objetivar equivale a no ser capaz de soportar que el otro se realice en forma personal y que escriba su propia historia. Significa negarse a vivir juntos en un mundo común. Es una tentativa de disolver la subjetividad del otro dentro del proyecto de la subjetividad propia.

La mirada objetivadora se matiza y se convierte en el prototipo de la mirada científica que procura descifrar todos los enigmas que giran en torno a la subjetividad humana. La pregunta esencial de la mirada del otro es pro-puesta como objeto de investigación. De esta manera, en cierta medida, secuestra a la persona porque intenta deliberadamente hacerle decir al otro más de lo que él quiere dar de sí. Cuando introducimos en él nuestro ojo-bisturí lo tratamos como una cosa, como algo carente de intimidad. Miramos al otro como objeto de curiosidad, como si su razón de ser consistiera en saciar nuestras ansias de ver y de saber. Así, intentamos reabsorber su subjetividad en su fenomenalidad. El interlocutor-paciente que se queja aludiendo que no es un bicho raro, no se equivoca. El ojo de ciencia, en muchas circunstancias, se ha prestado como instrumento para expropiar la subjetividad del otro: *“con la ecografía la mujer corre el peligro de ser expropiada de su poder sobre la procreación, para confiar al ojo técnico de la medicina el control del embarazo”* [Duden].

El culto a los “aspectos” del ser humano es otra manifestación de la mirada objetivadora. Esta experiencia ha sufrido una extensión sin precedentes con la popularización de las tecnologías visuales. El cuerpo desnudo o semidesnudo es una posición a la que convergen todas las miradas. Es una pornografía enmascarada que fragmenta al ser humano y nos muestra tan sólo una parte sin hacer referencia a la totalidad: *“la vedette es convertida en ídolo expuesto por todos los medios, dado como pasto en millones de pantalla, a un sinnúmero de miradas que la devoran. La dignidad de la persona queda reducida a su mera apariencia. Los maniquíes vivos de la moda muestran la crueldad como el sujeto humano se ve reducido a un simple soporte desposeído de significado propio”* (Ibídem).

No obstante, y por fortuna, la mirada objetivadora no es el único modo de ser-en-el-mundo-con-otros. La apelación, la llamada que nace en la mirada del otro para que le sea reconocida su subjetividad, puede ser correspondida afirmativamente con otra mirada que acepte y, a la vez, promueva su potencialidad. La mirada del otro puede encontrar en la nuestra, una mirada de amor: *“encontrar y reconocer al otro en su subjetividad es lo que se designa como amor. Amar es querer al otro como sujeto, como libertad; es una voluntad de promoción que responde a la llamada del otro. El yo que ama desea ante todo la existencia del tú, y quiere además su desarrollo autónomo”* (Gervaert, 58).

### **6.1. El reconocimiento del otro como sujeto: la mirada de amor**

Si mirar las cosas es tomar conciencia de su inconsciencia, mirar auténticamente al otro es tomar conciencia de que nuestro interlocutor entraña una subjetividad, aunque diferente a la propia; que su mirada es la de un ser humano. La mirada de amor nos revela que el otro, además de sus apariencias, posee una interioridad a la que incesantemente le preguntamos por su modo de mirar, por la orientación implícita en su mirada: *“pregunto al otro qué paisaje de valores culturales es el suyo; en qué campo de referencias estéticas, morales, religiosas, se despliega su existencia; cuál es la naturaleza de su ideal. Intento percibir cómo me mira el otro, cómo me evalúa: ¿qué hombre soy para la mirada tuya?, ¿en qué medida me tienes en cuenta para tu existencia? El otro también me interroga y su cuestionamiento también me recrea y promueve en igual medida”* (Barbotin, 1977: 205-206).

La mirada de amor ya no es la mirada lejana del observador, sino una mirada cercana que aproxima a las personas. Todos empezamos a descubrir y a configurar la mirada propia en las miradas promotoras

de las personas cercanas: padre, madre, amigos, profesores... Al tomar conciencia del otro como persona, nuestra mirada amorosa le expresa cercanía, afecto, respeto y, sobre todo, apertura. Mediante la actitud del amor abrimos la subjetividad propia y le invitamos al otro a que se haga partícipe de ella; trascendemos el mundo propio y acudimos al otro para convalidarlo a construir un mundo nuestro, un mundo humano donde las múltiples subjetividades se den a la tarea de construir un proyecto común. Desde la perspectiva del amor, el hombre es un proyecto-en-el-mundo destinado a realizarse y a convertir el mundo en un mundo humano y nuestro (Luypen, 1967: 208-210), *“frente a la persona amada, frente a los hombres esclavizados delante de ti, tu libertad no puede quererse sin salir de su individualidad. El otro es tu deber, tu amor, tu fidelidad, tu invención. El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre”* (Merleau-Ponty, 1975: 463).

La orientación del amor hace que la co-existencia evolucione a una auténtica intersubjetividad, a que de la masa pasemos a la comunión. Lejos de concebir la presencia del otro como una amenaza que pone en peligro la subjetividad propia, rompemos con el “sentirnos amenazados”, y reconocemos al otro como el ser que misteriosamente enriquece nuestro mundo. La mirada de amor es la invitación a creer, a tener fe en la humanidad; tanto en la propia como en la ajena; tanto en la real como en la posible; tanto en la pasada como en la actual y la futura. Ella estimula al otro a ser alguien y a no dejarse encuadrar en los esquemas rígidos pensados para clasificar las cosas: *“el otro me interpela con su mirada y me obliga a comprender su apelación, a no ceñirme a sus apariencias sino a lo que él es por encima de ellas, recurro a su subjetividad. Es la subjetividad la que apela ante mí en su más noble expresión: la mirada. Es como si su mirada muda me dijera: sé tú mismo, pero conmigo”* (Ibíd.: 208-210). Por consiguiente, la mirada de amor afirma y promueve. Afirma la subjetividad del otro, en tanto persona que comparte con el vidente la misma estructura humana, pero que difiere en el sentido dado a ella. Promueve al otro a que no se asuma como un ser definido, sino que se mire como un ser que encuentra su esencia en un tener-que-llegar-a-ser: *“la mirada promotora mira al otro como es, pero, sobre todo, lo mira tal como cree que es capaz de llegar a ser”* (Barbotin, 1977: 211-212).

La mirada de amor nace en la actitud natural pero rompe con ella y nos señala la vida como un llamado, como una vocación a enseñar a mirar desde la actitud del amor; nos impulsa a ser “maestros”. Parafraseando a Husserl, la mirada de amor nos muestra un derrotero en donde debemos ser funcionarios de la verdadera humanidad, de la intersubjetividad

auténtica, de pasar de la mera instrucción a la promoción, de la información a la formación: *“la mirada del maestro despierta a la persona a su propia libertad en un encuentro inmediato intersubjetivo, juega con la reciprocidad de las conciencias. Ella afirma al otro en su existencia y le llama a ser, le estimula a igualar su imagen real con su imagen ideal”* (Ibíd.: 209-211).

La mirada de amor hace del vidente -padres, amigos, científicos, filósofos- un maestro co-responsable en la madurez de la personalidad de los otros: *“los maestros se distinguen por esa maravillosa capacidad de ver al hombre con nuevos ojos, de llamarle a nuevas conquistas en sí mismo. Los maestros tienen la tarea de revelar a la humanidad la grandeza que lleva en sí misma sin saberlo. Tras de ellos, el hombre no aparece como antes de ellos. El hombre se ha descubierto un rostro nuevo hecho de sombras y claridades nuevas, se siente llamado a dar un sentido inédito a su existencia”* (Ibíd.: 215).

La mirada de amor de un maestro difiere esencialmente de la mirada de un instructor porque aquélla es una experiencia vivida que primero es acto y luego se transforma en sabiduría; mientras que ésta se queda sólo en el concepto y con el tiempo se convierte en intelectualismo, en discurso. El maestro ve en su discípulo un compañero de viaje, un tú cercano. El instructor ve un él lejano, distante. Y para que exista un encuentro verdadero se hace necesario que el yo y el otro entrecrucen sus subjetividades: *“podemos acercarnos a la esencia del hombre si acertamos a comprenderlo como el ser en cuyo encuentro, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia, se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del “uno” con el “otro”.”* (Buber, 1954: 151).

## PERSPECTIVAS

La mirada no nace, se hace. Ella es un proceso cultural de aprendizaje. Por tanto, uno de los objetivos fundamentales de la educación es el de enseñar a mirar. Toda educación, además de ser crítica y reflexiva, debe ser promotora. De esta manera, la mirada crítica y la mirada de amor se nos muestran como condiciones a todo proyecto educativo que aspire a ser auténtico.

La tarea de aprender a mirar críticamente y amorosamente, debe hacerse más pronto que tarde porque en aprender a mirar se nos va la vida.

## REFERENCIAS

- ANDREELLA, F. (2008). "Genealogía del ojo posmoderno". En: <http://www.jornada.unam.mx/1999/sp99/990926/sem-fabrizio.html>.
- ARHEIM, R. (1976). *El pensamiento visual*. Rubén Masera (Tr). Buenos Aires: EUDEBA.
- BARBOTIN, E. (1977). *El lenguaje del cuerpo*. Antonio Clavería (Tr). Pamplona: EUNSA.
- BUBER, M. (1954). *¿Qué es el hombre?* Eugenio Imaz (Tr). México: Fondo de Cultura Económica. pp. 23-46.
- CLASSEN, C. "Fundamentos de una antropología de los sentidos". En: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Sudamérica.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1999). *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta. p. 17.
- GEHLEN, A. (1987). *El hombre*. Carlos Vevia (Tr). Salamanca: Sígueme.
- GOMBRICH, E. (1987). *La imagen y el ojo*. Alfonso López (Tr). Madrid: Alianza. pp. 142-145.
- GOSSEN, G. (1974). *Chamulas in the world of the sun*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOULD STEPHEN, J. (1985). *The flamingo's smile. Reflections in natural history*. New York: W. W. Norton.
- HUSSERL, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura*. José Gaos (Tr). México: Fondo de Cultura Económica.
- LUYPEN, W. (1967). *Fenomenología existencial*. Pedro Martín (Tr). Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- MERLEAU-PONTY, M. (1977). *El ojo y el espíritu*. Jorge Romero (Tr). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Jem Cabanes (Tr). Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Lo visible y lo invisible*. José Escudé (Tr). Barcelona: Seix Barral. pp. 33-34.
- MITCHELL, W. (1986). *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: University of Chicago. pp. 15-19.
- SARTRE, P. (1948). *A puerta cerrada*. Aurora Bernárquez (Tr). Buenos Aires: Losada. p. 41.
- VIRILIO, P. (1994). *The vision machine*. London: BFI. p. 13.

# EL CUERPO EN LA FILOSOFÍA VIRTUAL

*THE BODY IN VIRTUAL PHILOSOPHY*

DALIA CARREÑO DUEÑAS

ALEJANDRO ROJAS BENJUMEA

HUMBERTO VALERO CÁRDENAS

FR. ARTURO RESTREPO RESTREPO O.P.\*

Universidad Santo Tomás, Colombia. daliacarreno@yahoo.com

RECIBIDO EL 30 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 20 DE MARZO DE 2009

## RESUMEN      ABSTRACT

El presente artículo hace parte de la investigación desarrollada por el Grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás titulada: *La reflexión hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*. Este artículo parte de una reflexión crítica de la concepción tradicional de cuerpo para hacer un análisis filosófico empleando los aportes de P. Levy al respecto. Se toman también las contribuciones de pensadores como Sartre, Baudrillard, Merleau-Ponty, Schopenhauer y Lipovezky, quienes contemplan diversas dificultades frente a la idea de cuerpo, entre otras cosas cuando es tomado como algo externo, como una cosa; además de asignársele calidad, dignidad y condición inferiores al espíritu, al alma o al psiquismo o conciencia. Una nueva realidad del ser humano, la virtual, parece introducir un cambio frente a la distinción entre sujeto-objeto, distinción que dispuso la forma de ser y entender el mundo, la realidad y el conocimiento de la humanidad durante mucho tiempo. Esta posibilidad es la que se ha considerado en el artículo.

The following article takes part of a research developed by Humanistic and Social Research Group of Universidad Santo Tomás titled: "Reflection towards the construction of a humanist model of online education". This article is part of a critical reflection of traditional conception of body to make philosophical analysis Levy's ideas on this issue. Sartre, Baudrillard, Merleau-Ponty, Schopenhauer and Lipovezky's ideas about the difficulties on the idea of body are used. Among other things, when it is taken as something external, as a thing. Besides, it is given an inferior quality, dignity and condition in relation to the spirit, soul or pschism or conscience. A new reality of the human being, a virtual one, seems to work in a change in the difference between subject and object. This difference stated the way of being and understanding, the reality and knowledge of humankind for a long time. This possibility is the one that has been considered in the article.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Cuerpo, cuerpo virtual, desterritorialización, exceso, objeto.

Body, virtual body, deterritorialization, excess, object.

\* Artículo resultado de la investigación: *La reflexión filosófica hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*, adelantada por el Grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás del Departamento de Humanidades.



## INTRODUCCIÓN

El presente artículo hace parte de la investigación desarrollada por el Grupo de Investigación Social y Humanística de la Universidad Santo Tomás que se titula: *La reflexión filosófica hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*. El contenido de éste es el análisis filosófico del cuerpo desde Sartre, Merleau-Ponty y Schopenhauer, en particular el cuestionamiento que hacen a la noción de cuerpo entendido como objeto ajeno y extraño al hombre. Esto permitió establecer un diálogo con pensadores como Baudrillard, Lipovetzky y la virtualidad en Lévy. La postura crítica de Sartre se opone a los dualismos tradicionales que han abordado el tema del cuerpo en el hombre: cuerpo-alma, finito-infinito, existencia y apariencia, entre otros, dualismos estos que estarían llevando a la instrumentalización del hombre, en la medida en que el cuerpo humano se reduce para ellos, al aspecto puramente material.

El mundo contemporáneo se enfrenta también al concepto de cuerpo como un tema complejo y de enormes implicaciones, dado el desarrollo tecnológico, el consumo, y al exceso de esta era virtual. Pero debe decirse: *“que no son los objetos y los productos materiales los que constituyen el objeto de consumo: solamente son el objeto de la necesidad y de la satisfacción”* (Baudrillard, 2004: 223).

En este trabajo lo virtual desde la filosofía, no es el concepto común del término como algo ideal o irreal. Para Lévy, lo virtual y lo actual se condicionan mutuamente, son dos maneras de complemento y existencia. Lo virtual no es la negación de lo actual, ni de lo real, lo actual es un desarrollo de lo virtual como nueva actualización. Esta noción supone una nueva comprensión de la realidad, más compleja pero de mayor riqueza en sus manifestaciones, y a su vez más sugerente de preguntas e interrogantes. En este contexto de lo virtual, el cuerpo deviene como hipercuerpo, unión y conexión de una gran cantidad de cuerpos y de sus funciones, ambos desterritorializados como en una red, una gran matriz electrónica.

## MUTACIÓN DEL OBJETO

Esta nueva realidad del ser humano y su cuerpo, introduce un cambio revolucionario frente a la distinción tradicional entre sujeto y objeto; distinción que dispuso la forma de ser y entender el mundo, la realidad y el conocimiento de la humanidad durante mucho tiempo. De alguna



manera, podría verse la objetivación como algo nocivo. “*Cuando hablo del objeto y de sus estrategias fatales, hablo de los hombres y de sus estrategias inhumanas*” (Baudrillard, 2000: 187).

Bajo la noción de la virtualidad los cambios en la consideración de los objetos genera cambios en el sujeto también, “*todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos*” (Baudrillard, 1997: 1). En el mundo de la relación sujeto-objeto, el objeto en últimas se configuraba bajo el punto de vista del sujeto, esto especialmente desde algunas posturas interpretativas. La nueva relación con los objetos, en la virtualidad lleva a que éstos releguen e induzcan a las personas a ciertas posibilidades de conducción, control y mando de las situaciones; los objetos tienen hoy día y cada vez más, autonomía, eficiencia propia, parece que son ellos, en un juego fantasmal y fantasioso los que tienen el *control*, vida propia.

Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interprete una dramaturgia del sujeto atrapado tanto por sus objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes (*Ibid.*: 3).

En estas condiciones, quizá se deba hablarse del sujeto como objeto integrado con los otros objetos. Ser parte de la matriz, no como sujetos, sino siguiendo los códigos establecidos. Como objetos integrados, consumidores y consumidos. Objetos, entendidos como afectaciones de la red, de la tecnología, modelados por los nuevos desarrollos, el consumo y las aplicaciones. “*Ni sujeto ni objeto son sustancias, sino nodos fluctuantes de acontecimientos que se intercambian y se envuelven recíprocamente*” (Lévy, 1999: 121). Ser objeto es ser uno igual, no existen otros como tal, sólo un nosotros colectivo.

Más habitualmente, todos nosotros somos, por tanto, los rehenes de lo social: “*sí no participáis, sí no gestionáis vuestro propio capital, dinero, salud, deseo... Si no sois sociales, os destruíis a vosotros mismos*” (Baudrillard, 2000: 39).

Un objeto enorme, complejo, mutante y esquizofrénico. Estamos ante el advenimiento, sino de un todo lleno de objetos, incluido el hombre, al menos sí de un nuevo sujeto, quizá uno fractal desposeído de su cuerpo y fundido en artefactos técnicos, en fracciones. Sujeto y mundo de los objetos afectados por la mutación, por un cambio en su identidad,

[...] mutación de identidad... un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado: en lugar de definirse principalmente por su actualidad (una <solución>), la entidad encuentra así su consistencia esencial en un campo problemático (Lévy, 1999: 19).

Cambio de identidad, que lleva a que los objetos o sujetos fractales, sean provisionales, no permanentes, perecederos, los objetos-sujetos fractales se vuelven obsoletos prontamente. Están afectados por el día a día, porque son móviles como todo acontecimiento. El consumo y la tecnología entronizan esta realidad, todo lo que surge debe desaparecer, queda en el anacronismo, es arcaico. Baudrillard (1997), considera que la salida a lo interino, que termina siendo el sistema de los objetos, es la desaparición, el arte de la desaparición, el juego de los simulacros.

Esta época, se caracteriza por muchos como época del exceso de bienes, servicios, escenarios, abundancia, búsqueda de bienestar y sobre-exaltación de los individuos. También es exceso de información: *"hoy es la propia información, el exceso de información lo que nos lleva por el camino de una involución general"* (Baudrillard, 2000: 91).

Hay exceso en las ofertas, exceso en la presión por elegir, exceso de recursos informáticos en el universo de lo humano. La abundancia acosa, atrapa en ella y no da espacio ni tiempo para la reflexión crítica. La libertad que este escenario presenta está cifrada en hacer sentir que se puede llegar a realizar todo. A través y por medio de la seducción se és. Ésta es una nueva identidad con un nuevo esquema moral y de satisfacción.

La vida sin imperativo categórico, la vida KIT modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles, así opera la seducción (Lipovetsky, 2006: 19).

Esta abundancia lleva a la concentración del individuo en *sí mismo* y surge así la paradoja entre la individualidad y la vida colectiva a la que nos unimos por medio del exceso al que la era del objeto convoca. De este movimiento de saciedad resulta una, pareciera que trajera como consecuencia, enorme obsolescencia, privación de los absolutos y de lo perdurable. Se produce el abandono a la suerte de moda. Este hombre lleno y vacío a la vez, liberado de apegos entra en la era de la indiferencia:

Nuestra sociedad no conoce prelación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y *opciones* equivalentes en cadena. De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación (*Ibíd.*: 39).

## EL NUEVO CUERPO VIRTUAL

Si el ser humano va a ser tomado como objeto, según se desprende de lo anterior, con mayor razón su cuerpo estará también percibido como objeto en los escenarios de la virtualidad. Este nuevo cuerpo concebido virtualmente, como *hipercuerpo*, conduce a la pregunta, por él mismo; la riqueza de la filosofía contemporánea permite abordar esta problemática, y a la luz de la filosofía de lo virtual, reconsiderar su condición, su realidad, sus dimensiones y por qué no, su presencia misma. Señala Lévy que "*el sujeto es un mundo bañado de sentido y de emoción*" (Lévy, 1999: 97); ésta afirmación de la condición del sujeto inmerso en el sentido y la emoción, bien podría tomarse como uno de los tipos de dualidad tradicionales o si se quiere dimensiones, conceptos requeridos al parecer para el autoconocimiento y autoreconocimiento y que han signado la existencia del sujeto humano, en el mundo y en su presente histórico.

Las dualidades acompañan al hombre, parece que es imposible deshacerse de ellas. Sartre en el *Ser y la nada* (1993) identifica las dualidades que a su juicio han causado problematicidad a la filosofía y han impedido comprender al hombre como ser humano, éstas son: el dualismo que *opone en lo existente lo interior a lo exterior*, el ser y el aparecer, la potencia y el acto, la apariencia y la esencia, lo finito y lo infinito. Todas ellas presentes en la reflexión metafísica, antropológica y epistemológica. Existen posturas o sistemas cuya intención, es superar estas dualidades, verbigracia la fenomenología, la hermenéutica y algunos autores posmodernos.

Sin embargo, es tarea ardua y de difícil realización, debido a que se termina partiendo de los dualismos para llegar algunas veces a otros; por ejemplo en tono de la filosofía actual: virtualidad y realismo, virtualidad y subjetivismo, virtualidad y colectivismo.

Una dualidad; que interesa al mundo del hoy con mayor énfasis desde Descartes y que es necesario pensar de manera actualizada es la del: *cuerpo-alma*. Es pertinente indagar por la forma, que además ha de

ser nueva, de considerar el cuerpo, desde la filosofía virtual ¿Supera, en algo o genera otra modalidad de dualidad cuerpo-alma? Ante las realidades de la biotecnología, las comunicaciones y el cambio en la consideración del espacio tiempo, ¿cómo pensar la corporeidad?, ¿será que los cambios de la cibercultura, llevan a cambios en nuestro propio ser, como ser corpóreo?

Si se parte de la negación del cuerpo simplemente como carne que recubre huesos, o como el conjunto de órganos, la perspectiva de la indagación, recupera el sentido y la valoración del cuerpo mismo, es decir del hombre, impidiendo así la instrumentalización de él: *“ello no es cierto sino para el cadáver”* (Sartre, 1993: 370).

La tradición filosófica occidental ha tropezado con enormes dificultades frente a la idea de cuerpo; una de las posibles primeras maneras de aproximación al tema es considerarlo como un utensilio o como un objeto, atención que no se da de manera provisional, sino para quedarse allí. Lo que lleva a que éste sea tomado como algo externo, como una cosa; además de calidad, dignidad y condición inferior al espíritu, al alma o al psiquismo o conciencia. Es posible que en otras tradiciones se haya tematizado el cuerpo más allá de una simple cosa.

Otra dificultad al tomar el cuerpo como objeto, es que éste debe estar como un compuesto de algo, y siendo parte de algo. Si es así, surge la cuestión de cómo lograr unirlo o juntarlo a otra realidad de carácter de sublime (alma, espíritu, psiquismo, conciencia, etc.), para que así surja *el hombre*: bien como unidad compuesta de dos dimensiones o bien como ser de dos dimensiones. Una consecuencia de tomar el cuerpo como objeto podría ser su menosprecio y desvalorización, reduciéndolo y desvinculándolo del concepto de mundo, de historia, de cultura, de educación, de moral, de ciencia y de ser, que exigen la presencia de lo sublime.

Por su parte la filosofía de lo virtual, entiende el cuerpo como un todo, pero un todo disperso en muchas partes con énfasis en el carácter funcional de ellas, por eso múltiple y diverso, topológico; con la posibilidad de explicar su existencia en múltiples escenarios, contextos y realidades. Con esto, la virtualidad aspira a superar al menos los principales dualismo señalados. Para esa filosofía, es necesario que toda esa vivencia y existencia de cuerpo, alma, conciencia, espíritu, sentidos, sensaciones, sentimientos etc., también tengan alternativas

de ser, gracias a los mundos y sus diversas actualizaciones, hechas y rehechas de la virtualización:

[...] si hay varias maneras para el cuerpo de ser cuerpo, varias maneras de ser conciencia para la conciencia. Mientras el cuerpo sea definido por la existencia en sí, funcionará uniformemente como un mecanismo; mientras el alma se defina por la pura existencia para sí, no conocerá más que objetos desplegados ante ella (Merleau-Ponty, 1957: 141).

No es tarea sencilla, proponer o pensar un cuerpo, una conciencia y un psiquismo multiforme, multifenomenal, sin caer en el extremo de perderlo y disolverlo como realidad individual. Se requiere un cuerpo, que supere lo señalado por el cartesianismo, el mecanicismo y el mero biologicismo. Parece a primera vista, que nuestras observaciones precedentes se oponen a los datos del *cogito* cartesiano. “*El alma es más fácil de conocer que el cuerpo*” decía Descartes” (Sartre, 1993: 333).

El cuerpo considerado como mero objeto externo, ajeno, entraría en franca contradicción con el hipercuerpo como nueva forma de entender el cuerpo, pues éste precisa de la conciencia, del psiquismo según la teoría de la virtualidad. Para esta teoría de la virtualidad la dispersión de lo corporal supone una inteligencia colectiva que la valida en el contexto social y cultural. Si el cuerpo es objeto, aparece la problemática de pensar la relación con otros objetos, los extra-objetos, y por lo tanto también en cuanto a la relación con la conciencia, el psiquismo, los otros. El objeto es una estructura no cambiante, unidimensional desde cierta perspectiva; se puede poner a discreción, abandonar y además olvidar, pero ¿es posible realizar con el cuerpo hacer estas acciones a partir de la inteligencia, la voluntad y los sentidos? Si fuese así, esto supondría mantener una postura dualista. Ante ella Merleau-Ponty dirá: “*la unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro el sujeto*” (1956: 107). ¿Cómo operaría entonces, en dónde se llevaría a cabo, qué entidad o sustancia, sería la encargada de esta feliz unión? Acaso será ¿la conciencia, el psiquismo, la inteligencia? Si fuese la conciencia que anuda cuerpo y alma, entonces ésta sobrevolaría el mundo, como alma y regresaría al cuerpo para que así el hombre pudiese conocer e interpretar lo que le rodea. Tal es la paradoja que plantean Sartre y Merleau-Ponty.

Otro tropiezo que se puede presentar, cuando el cuerpo es asumido como cosa, como objeto, es la imposibilidad de establecer relaciones de sentido y de significado del mundo, de su significación para mí porque este mundo lleno de sentidos no puede ser tenido como cosa, como objeto, como algo exterior, lo ajeno. Y por lo tanto, el mundo estará por conquistar, por lo anómalo y extraño a nosotros, y tendría los mismos problemas que los presentados en la unión entre cuerpo (objeto) y alma: *"tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo"* (Merleau-Ponty, 1956: 101) y sin duda no hay conciencia sin mundo (pero no como objeto, claro está) la conciencia otorga el mundo, los mundos, los pone de manifiesto, compromete al sujeto con él.

No se puede pensar el mundo sin conciencia y conciencia sin mundo, existe una estrecha relación entre estos dos fenómenos. El hombre en su integridad es relación y ante todo relación con el mundo, mundo en donde están los otros, el Otro, la conciencia, el espíritu y él mismo, como acción ética y política; de esta manera, a partir del carácter relacional del hombre, éste es mundo y vive en el mundo, es ahí, existe. Es analógico en tanto diferencia y semejanza con otros, es vinculante y virtual: *"el hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación"* (Sartre, 1993: 335). Aquí cabría pensar una posible cercanía de Sartre con las cuatro dimensiones de la virtualidad. En primer lugar con la topología- conectividad, pues no podría hablarse nunca de una topología desprovista de relación. Pero igualmente las relaciones dentro del psiquismo implican una dimensión semiótica: representaciones y signos que operan dentro de la conexión. Al mismo tiempo la conexión involucra valoraciones positivas o negativas de las relaciones, y finalmente éstas vienen cargadas de mayor o menor intensidad, es la energética propia de todo psiquismo.

Entender el cuerpo como algo más allá del objeto, conlleva a que él (es decir, el hombre en tanto hombre) deba ser también sentidos, conciencia, espíritu y psiquismo: *"el cuerpo es íntegramente psíquico"* (Ibíd.: 333). De esta manera no está fracturado o escindido.

Merleau-Ponty y Sartre proporcionan algunas señales y sentidos de interpretación del camino, que permitan plantear el concepto de cuerpo en términos cercanos al de la filosofía de lo virtual, o en todo caso más allá de los dualismos tradicionales. Podría pensarse el cuerpo-virtual, de manera provisional si se quiere, al menos con referencia a dos perspectivas sugeridas por estos autores, el cuerpo como *ser* para- sí y *ser*



para- otro. Dándole de esta manera otros sentidos y posibles escenarios, como el de ser más que el *lugar*, el espacio de la mente, el espíritu o los sentidos, conceptualización que llevó al menosprecio, o des-valorización del cuerpo como tal.

En particular nuestro cuerpo no es solamente lo que durante mucho tiempo se ha llamado “la sede de los cinco sentidos”; es también el instrumento y la meta de nuestras acciones. Hasta es imposible distinguir la “sensación” de la “acción” (*Ibíd.*: 347).

Es claro que al intentar establecer un vínculo entre la filosofía virtual y esta forma de entender el cuerpo, la participación de la voluntad en el hombre es ineludible. Esto porque el cuerpo no es estático y mucho menos inanimado. Así mismo como no es carne, ni tampoco utensilio, está instaurado, comprometido con algo, ordenado hacia algo. Como podría afirmarse desde la filosofía tomista e incluso desde otras filosofías, está dirigido por y para la acción. Incluso en medio de la indiferencia y la obscenidad que aqueja su mundo y el mundo de hoy: el cuerpo es acción, es fuerza, es voluntad; “*el organismo es la voluntad misma, es voluntad hecha cuerpo*” (Schopenhauer, 2005: 255). De esta manera es un cuerpo que topológicamente, relacionamente se expresa en acción ética, moral, política y religiosa, siendo él mismo, de manera dinámica: como razón instrumental, como razón práctica, razón especulativa, sensaciones, miedos, hambre, sed, imaginación, dolor etc., pero a la vez afectado, situado, potenciado, modelado por los estándares del hiper mundo, a la manera de la inteligencia colectiva, que señala Lévy. *Soy, en tanto cuerpo*, mundo, y somos el mundo, mi acción está dirigida al mundo, como tiempo y espacio; el tiempo y el espacio no son coordenadas, puntos del plano cartesiano. Como el ser -yo mismo-, en términos de la desterritorialización en la filosofía virtual. Por su parte Merleau-Ponty afirma: “*yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo...y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca*” (1956: 157).

Como *ser este mundo que somos*, que habitamos (en el sí- mismo y en el para- otro) que llenamos de sentido y afecto, nuestro cuerpo es la expresión fundamental, es el “mediador” (Merleau-Ponty, 1956: 162-163) es el medio, de posesión de este mundo. Nos poseemos como mundo y a su vez poseemos el mundo, posiblemente a través de la conciencia, pues ella se da a mi cuerpo. Sartre (1993) señala que el cuerpo es una



disposición consciente de mi conciencia, reside allí, habita allí, es cuerpo. “La conciencia inclusive, no es nada más que cuerpo” (Ibíd.: 357).

Ahora bien, el contenido de la conciencia es en parte *afectividad*, es intención trascendente, está dirigida al mundo y lo hace suyo como tal. No es posible conciencia o afectividad sin dirección, sin fuerza y menos aún en el vacío. Siempre es conciencia de algo, afectividad de y hacia algo. En otras palabras, “el sujeto no es otra cosa que su mundo, a condición que por este término se entienda todo aquello que envuelve el afecto” (Lévy, 1999: 97).

De ahí que nuestro cuerpo sea “perpetuamente lo trascendido” (Sartre, 1993: 353). Es punto de vista, y punto de partida; punto de vista porque es mi cuerpo y desde el mismo, lo que soy, no puedo ponerlo en suspenso o suprimirlo, mientras pienso o siento; no puedo entenderme, identificarme sino desde el mismo, soy en tanto que mi cuerpo-habla me revela *que soy*, mis límites y ante todo la realidad del dolor, de la sexualidad y de la finitud.

Como *punto de vista* el cuerpo no es abandonado, a menos que le imponga una voluntad soberana, para liberarlo: como el suicidio. También como punto de vista, permite ser parte del anclaje de la historia, de historia personal. “El hombre es una idea histórica, no una especie natural” (Merleau-Ponty, 1956: 187), por tanto, puede tener múltiples *versiones* o ser y realizarse de muchas maneras, sin que lleguen estas a ser necesariamente contradictorias. Quizá un cuerpo que exprese que es libre, pero a la vez dependiente; que es de un género o de varios, que cumple roles o no, que puede expresar su existencia o sus existencias, indistintamente en contextos de múltiples actualizaciones. También Lévy considera que el hombre es mucho más que una máquina darwiniana, en el sentido que se prolonga en un proceso de antropogénesis con ejercicio de la voluntad y no solamente a través del mecanicismo de transformación biológica. Es decir, es historia según Merleau-Ponty.

Como *punto de partida*, nuestro cuerpo, es fundado con la palabra y ésta es instituida como la palabra del *otro*, en tanto estructura simbólica, el *otro* nos ayuda a hacer y a ser. El *otro* nos introduce en la subjetividad, pues por su oposición a él me identifico como individuo, a su vez el *otro* me pone de cara a la colectividad, me incorpora a ella. Es el *otro*, en su representación en tanto colectivo, como inteligencia, como psiquismo que me moldea, que me construye, soy *para otro*. Para Lévy, se trata de la

construcción de la inteligencia colectiva y por tanto, de la participación del *otro* en la constitución de mi subjetividad.

De aquí se sigue que la existencia de mi persona o mi cuerpo en *cuanto ser extenso y activo* supone siempre un cognoscente en la aprehensión, en la representación, en suma, una existencia para otro (Schopenhauer, 2005: 35).

La palabra del *otro* instaura, cura, mata, alegra o entristece, sin embargo, no somos palabra, no nos quedamos anclados en ella. En tiempos de avasallamiento del consumo masivo, en tanto que la palabra por su naturaleza simbólica, se le debe reconocer como el *otro*; ella determina el mundo, la conciencia, la libertad y el cuerpo, su forma, su enfermedad, su existencia misma. Ahora bien, este mismo cuerpo, en su carácter virtual, ha de ser fractal: psiquismo, afectivo-afectado, integrado-fragmentado, desterritorializado, multiforme, quizá multiposible en los multiescenarios de las actualizaciones de la realidad virtual. Podría a lo mejor estar liberado del dualismo -cuerpo, alma- en constante relación dialéctica o analógica, entre la individualidad (que le da la subjetividad y la contingencia) y la colectividad (que le da el hipercuerpo, el psiquismo colectivo y la inteligencia colectiva); “[...] *el individuo afectivo, aunque esté siempre conectado a su cuerpo, se desenvuelve fuera del espacio físico. Desterritorializado, desterritorializante, existe, es decir, que cree más allá del ‘allí’*” (Lévy, 1999: 98).

Este nuevo cuerpo-fractal-virtual, permite insertarse en el mundo virtualizado, y conduce quizá a comprender e interpretar este tiempo, en donde el objeto cobra un inusitado valor, más allá de si mismo como tradicionalmente se le entendía bajo otras filosofías; un objeto-no ya extraño- sino lleno de afecto y sentido. Aún más, el objeto llega a determinar algunas acciones vitales, dice cosas: “*os habla, os informa “espontáneamente” sobre su estado general, y sobre el vuestro, negándose eventualmente a funcionar si no funcionáis bien*” (Baudrillard, 1997: 2). Ya Lévy señalaba cómo el balón de fútbol determina los comportamientos de todos los que están en el estadio: los jugadores, el árbitro, los espectadores, entre otros. Él habla del objeto vínculo, y el mediador de la inteligencia colectiva. Así tanto Baudrillard como Lévy parecen estar mostrando una nueva forma de crítica al positivismo y a toda consideración objetivada del mundo.

Dependemos de los objetos, cada vez son nuestros nuevos enlaces -vitales-, no podemos imaginar nuestra existencia sin ellos. Están llenos

de afectividad, quizá de humanidad a tal punto de correr el riesgo, de terminar formando un nuevo nicho ecológico, con ellos, siendo el hombre uno más -un objeto- o un cuasi objeto. Entonces ¿será que la multiplicidad de ser cuerpo, *de ser hombres*, nos llevará a incluir la existencia humana como objeto?

En la conceptualización contemporánea de este cuerpo-objeto o cuasi objeto, según Baudrillard (1997), se inserta la dimensión humana, a través de una vertiginosa *encefalización electrónica*, que conlleva miniaturización de los circuitos y de la energía; somos cerebro -en tanto red, circuito, conectividad, funcionalidad- genoma, genética. ¿Nos lleva esto por el camino de ser mutantes o transmutantes, de producir cambios en la especie a partir de la manipulación tecnológica? ¿Es ésta una forma de leer la antropogénesis de la que habla Lévy?

La problematicidad de estas nuevas coordenadas humanas, más allá de lo geográfico-matemático, reside en lo instantáneo, en la obsolescencia, en la transmutación de estas mismas coordenadas y en su carácter provisional: *todo cambia nada permanece*. Los objetos y con ellos los cuasi-objetos son reemplazables, pueden reinventarse, no son fijos; tienen la posibilidad de ser coextensivos, de ser permutados por otros y de hacer simulación humana, llenando espacios de sentido, emoción y afecto.

Este nuevo cuerpo, ya no es metamorfosis ni metáfora, es posible que pueda ser metástasis.

La desterritorialización ya no es en absoluto el exilio, y tampoco figura de la metáfora, sino de la metástasis. La de una desprivación del sentido y el territorio, de una lobotomía corporal resultante del enloquecimiento de los circuitos (Baudrillard, 1997: 13).

Como metástasis, este nuevo cuerpo tiene la sencillez y la complejidad de desplegarse en múltiples sentidos y formas; con los riesgos y ventajas de una sociedad en donde impera el objeto. En tanto cuerpo desplegado, éste es como la figura de Moebius, sin límites entre lo interior y lo exterior; des-coordenado entre sujeto y objeto; cuerpo extendido, vivido y con sentido imaginario, simbólico y real, a la manera quizá en que lo pre-vieron Freud o Lacan.

Cuerpo o cuerpos, extendidos y expandidos en las pluridimensiones y realidades del hipermundo pluriverso fractal, son llamados a ser y

existir allí, además de estar instaurados y convocados en sus *versiones* a la acción ética, política, moral. No se puede negar que en tanto cuerpo, en sus diversas actualizaciones, el hombre está destinado por la voluntad y la razón a ser como cuerpo total, es decir hombre total. “*Corazón y cabeza designan al hombre total. Pero la cabeza es siempre lo segundo, lo derivado: pues no es el centro sino la suma eflorescencia del cuerpo*” (Schopenhauer, 2005: 277).

## CONCLUSIONES

Aunque los autores abordados suponen en cierta forma haber superado los dualismos tradicionales, a partir de las reflexiones hechas en este artículo se mantienen aún varias inquietudes en relación con esa pretensión. Vale aquí la pregunta si efectivamente se logra dicha superación o se generan unos nuevos dualismos: ¿virtualidad-realismo?, ¿virtualidad-subjetivismo?, ¿virtualidad-utopía colectiva?

La dinámica del consumo propia del exceso en la era de los objetos, podría fácilmente llevar a, que el cuerpo humano en el hipercuerpo, sea tomado como un objeto más de consumo, para caer en el mundo de la transacción y el mercado. Es necesario estar atento a los desafíos que esto representa para el desarrollo del ser humano.

En el mundo virtual, el cuerpo como objeto asume la categoría de símbolo, que a su vez está conectado a la red simbólica del mercado, la publicidad y el mercadeo. A partir de esto, el imperativo categórico acerca del cuerpo (belleza, forma, salud, entre otros) se promueve como modelo, si bien de carácter provisional y contingente. En tal situación ¿dónde queda la valoración de lo humano? y, ¿cómo entender su dignidad? o, ¿será el advenimiento de su desaparición, de los valores y la dignidad humana?

## REFERENCIAS

- BAUDRILLARD, J. (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_. (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_. (2004). *El sistema de los objetos*. México: Siglo Veintiuno Editores.  
 LÉVY, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós Ibérica.

- LIPOVETSKY, G. (2006). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- SARTRE, J. P. (1993). *Ser y la nada*. Madrid: Sarpe.
- SCHOPENHAUER, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. V. 2. Madrid: Trotta.

# VIRTUDES Y VICIOS\*

VIRTUES AND VICES

ARISTÓTELES

RECIBIDO EL 15 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 20 DE MARZO 2009

## RESUMEN

El presente artículo es una traducción del opúsculo *Virtudes y vicios*, atribuido dudosamente a Aristóteles, debido a la semejanza de éste con varios fragmentos de *Sobre las pasiones* del editor romano de las obras aristotélicas Andrónico de Rodas. *Virtudes y vicios* debe interesar por sí mismo; se trata de una enumeración de las virtudes y los vicios correspondientes a cada una de las tres partes del alma, conforme a la división platónica. La riqueza del texto la brinda el hecho que, en esta enumeración se ofrece, junto a cada virtud o vicio, su causa, sus hechos y sus resultados, a la vez que otras virtudes y vicios que lo acompañan.

## PALABRAS CLAVE

Alma, Aristóteles, Phronesis, vicios, virtudes.

## ABSTRACT

This paper is a translation of the work *Virtues and vices*, attributed with some doubt to Aristotle, due to its resemblance with several fragments from *On the passions* by the Roman editor of Aristotle's Works, Andronicus of Rhodas. *Virtues and vices* should be interesting by itself. It contains an enumeration of the virtues and vices that correspond to each of the three parts of the soul, according to Plato's division. The richness of this work comes from the fact that, in this enumeration, for each virtue or vice we are given its cause, circumstances and results, together with the other virtues and vices that accompany them.

## KEY WORDS

Soul, Aristotle, Phronesis, vices, virtues.

---

\* Traducción, introducción y notas realizadas por Olmer Alveiro Muñoz Sánchez, del Grupo de Estudios Clásicos y Semíticos, de la Universidad Pontificia Bolivariana. Traducción de Jorge Alejandro Flórez. Universidad de Caldas.

## INTRODUCCIÓN

El opúsculo *Virtudes y vicios* es atribuido dudosamente a Aristóteles, quizá porque Juan Stobeo, escritor del siglo V d. C., en su Antología 3.1.194.1 así lo dice, y porque el editor romano de la obra aristotélica, Andrónico de Rodas, posee en su obra *Sobre las pasiones* partes y fragmentos semejantes, sino iguales, de este opúsculo.

Tratar de defender o rechazar la autoría aristotélica de esta obra sería algo inútil. Las dos anteriores referencias podrían justificar su defensa, siempre y cuando se afirmara que se trata de un texto de juventud, escrito en la época de su estadía en la Academia, es decir, en la época en que sostenía la filosofía de su maestro Platón, debido a que todo el argumento de este texto, como lo dice en las primeras líneas, se funda en la división platónica del alma. Por otra parte, también se podría sostener lo contrario, pues este expreso platonismo y la total ausencia de los conceptos básicos utilizados en sus tres obras éticas, mayormente aceptadas como propias del fundador del Liceo, así como la total similitud con el texto de Andrónico de Rodas, hacen pensar que no fue escrito por el estagirita.

Ejemplo de la distancia teórica entre la ética de Aristóteles y este opúsculo, es la definición de virtud como término medio dada por el peripatético, según la cual a cierta disposición le corresponde una virtud (el término medio) y dos vicios (los extremos por defecto y exceso). La relación que presenta este opúsculo es doble, mientras que en Aristóteles es triple. Muestra de ello es que en *Virtudes y vicios* a la virtud de la liberalidad, que consiste en el uso generoso de las riquezas, le contraponen el vicio de la iliberalidad, consistente en la codicia, avaricia y ahorro del dinero. En cambio Aristóteles afirma que a la liberalidad se le contraponen los vicios de la iliberalidad o tacañería, y de la prodigalidad (α)στυ(α) como exceso en el dar y gastar sin medida (Aristóteles, 1985: 1119b22-1122<sup>a</sup> 17). Esta última, ausente en el texto que a continuación se presenta. Por todo ello, es mejor mantenerse alejado de esta disputa, que por lo demás es superflua, en casi todos los casos. ¿Qué importa el autor? Más que preocuparnos la orfandad de una obra antigua, debería alegrarnos su presencia entre nosotros, tras la angustiosa cifra de obras perdidas.

*Virtudes y vicios* debe interesar por sí mismo, por lo que nos enseña, aunque no sea mucho, ni muy profundo en comparación con los otros grandes textos de ética que nos ha legado la antigüedad grecorromana.



Se trata de una enumeración de las virtudes y los vicios correspondientes a cada una de las tres partes del alma, conforme a la división platónica. La riqueza del texto la brinda el hecho de que en esta enumeración ofrece, junto a cada virtud o vicio, su causa, sus hechos y sus resultados, a la vez que otras virtudes y vicios que lo acompañan. En esto se resume este breve texto.

Una de las primeras intenciones, que se tuvo al emprender esta traducción fue la de comparar los postulados de este opúsculo con los contenidos en las tres éticas aristotélicas, con el fin de encontrar bases sólidas de su autoría. Pero, ¿y por qué no buscar también en Platón, de donde parte el supuesto autor? Además, si Andrónico de Rodas (s. I d. C.) posee un fragmento muy similar, ¿por qué no comparar toda la literatura ética escrita desde el siglo IV a. C. hasta él?, ¿estoicos y epicúreos? Las fuentes se multiplican exponencialmente volviendo esto un mar de datos por organizar; y todo sólo para averiguar el autor de un texto.

Que no nos malinterpreten los filólogos que tan buenos trabajos han hecho sobre ello y con buenos resultados. Pero nuestra formación no es en esta área. Por ello, el presente trabajo se enfoca directamente a la comprensión del sentido del texto en sí mismo, dando como resultado la traducción que tienen en sus manos. Algunas pequeñas relaciones con textos aristotélicos son hechas, y están allí, presentes para juicio del lector.

## VIRTUDES Y VICIOS

### INTRODUCCIÓN

[1249a] Las cosas buenas son dignas de alabanza, mientras que las malas lo son de reprobación. Las virtudes son las primeras dentro de las cosas buenas y los vicios, la primera entre las malas.

Dignas de alabanza son tanto las causas<sup>1</sup> de las virtudes, como lo que las acompaña<sup>2</sup>, lo que sucede por ellas y (30) sus obras; vituperable es todo lo contrario<sup>3</sup>.

### Causas o lugares del alma de donde surgen las virtudes y los vicios

De las tres partes del alma, comprendida según Platón, [1249b] (26) la virtud de la parte racional es la Phronesis<sup>4</sup>, la mansedumbre y la valentía<sup>5</sup> lo son de la parte irascible; así como la temperancia<sup>6</sup> y

<sup>1</sup> El concepto de causa (αἰτι/α), tan profundamente analizado en la *Metafísica*, Libro V, 2. 1013<sup>a</sup> 24-1014<sup>a</sup> 25, es aquí objeto de simple enunciación, como si fuera un concepto unívoco, ignorando los cuatro sentidos en que puede ser tomado (causa material, formal, eficiente y final). En la *Ética a Nicómaco*, Lib. I. 1097b 1 y Lib. VI. 1139<sup>a</sup> 32, hace de su teoría de las cuatro causas un punto de referencia para comprender la praxis humana. Afirma que por tratarse de praxis, y no de techne, no se tiene ninguna materia, ni ninguna forma, dado que el objetivo de la praxis es el obrar y no el producto. Por ello, la praxis sólo es susceptible de analizar de acuerdo a dos causas: la final, de la cual afirma que es la felicidad, y la eficiente, la cual determina ser la facultad práctica de la razón, la Phronesis, capaz de deliberar y elegir.

<sup>2</sup> El verbo παρῆ/ποιμαί significa acompañar, seguir cerca. El autor de este opúsculo alterna su uso junto con los sinónimos ἀκολουρε/ς: seguir, acompañar, y su forma compuesta παρακολουρε/ς: seguir de cerca, acompañar.

<sup>3</sup> Estos cuatro lugares loables de la misma manera que la virtud (las causas, lo que la acompaña, sus hechos y sus resultados) son, de algún modo, el plan de trabajo que sigue este opúsculo, pues al pasar a definir cada una de las virtudes o vicios, comienza diciendo de dónde proceden (de cuál de las tres partes del alma), luego analiza cuales son las obras y consecuencias de cada una de esas virtudes y termina enumerando las otras virtudes que la acompañan. El orden no es el mismo que sigue en el desarrollo del texto, pero cumple lo que aquí está proponiendo. Más adelante se mostrará en qué lugares del texto se realiza este análisis.

En *Ética a Nicómaco*, por el contrario, establece que el análisis que debe hacerse de cada virtud es acerca de “qué son, a qué cosa se refieren y cómo” (Aristóteles, 1985: 1115<sup>a</sup> 5), es decir, su definición, la pasión o la acción a la que se refieren y la manera en que se alcanza el término medio en ella.

<sup>4</sup> Esta misma definición de Phronesis (traducida comúnmente por prudencia o sabiduría práctica) como virtud de la parte racional del alma, se encuentra en *Tópicos* 145 a. 30, donde se lee: “la sabiduría (Phronesis) primariamente es virtud de la facultad racional puesto que gracias a ella se dice tanto del hombre como del alma que son sabios (φρονειρῶν)” (Aristóteles, 1967: 494-495).

En este opúsculo, sin embargo, no se tiene aún la división entre virtudes del carácter (ἠθικαὶ ἀρεταί) y virtudes intelectuales (διανοητικαὶ ἀρεταί), tal como las define en la *Ética a Nicómaco*, principalmente libro VI, y Libro II 1103<sup>a</sup> 3-7. La Phronesis allí ocupa el lugar de una de las virtudes intelectuales, que se encarga de los objetos que no siempre son de la misma manera, refiriéndose directamente a la praxis humana, la cual es siempre variable, y por lo cual es motivo de deliberación y elección. Basado en la Phronesis, como virtud intelectual, el hombre puede decidirse por obrar de la mejor manera y buscar las virtudes éticas o del carácter. Es claro que en este opúsculo, la Phronesis ocupa el lugar, como el resto de virtudes, de una virtud del carácter; claro está, de la virtud primera, pues pertenece a la parte racional del alma, única virtud de esta parte racional. En la *Ética a Nicómaco* cita cinco virtudes intelectuales, todas pertenece a la parte racional.

<sup>5</sup> Así como aquí relaciona Aristóteles a la valentía como virtud de la parte irascible del alma, en la *Ética a Nicómaco* 1116b. 26, las coloca juntas diciendo οἱ ἀνδρειῶσι ρυμοειδεῖωξ, los irascibles valientes. Al igual que en su texto *Problemata* 898<sup>a</sup>. 6, los coloca juntos ἀνδρειῶα καὶ ρυμοειδηί, la valentía y la irascibilidad.

<sup>6</sup> En los *Tópicos* 138b 1-5 plantea una idea muy semejante al decir: “...puesto que es una propiedad de la facultad racional (λογιστικο/ξ) es la sede primaria de la sabiduría (φρο/νιμον) tanto como lo es de la facultad apetitiva (ε)πιθυμητικοξ) el ser la sede primaria de la templanza (σφόφρον)” (Ibíd: 483-484).

continencia son propias de la parte concupiscible<sup>7</sup>; al igual que la justicia, la liberalidad y magnanimidad (son virtudes) de toda el alma<sup>8</sup>.

La insensatez es vicio (30) de la parte racional del alma; la irascibilidad y cobardía lo son de la parte irascible; la intemperancia e incontinencia son vicios propios de la concupiscible; [1250<sup>a</sup>] (1) la injusticia, la iliberalidad y la pusilanimidad (son vicios) de toda el alma<sup>9</sup>.

### Definiciones de virtudes y vicios

La virtud de la parte racional es la Phronesis, preparatoria de todo lo que se dirige a nuestra felicidad. (5) La mansedumbre es la virtud de la parte irascible, la cual hace que los hombres sean movidos difícilmente por la ira. La valentía es la virtud también de esta parte irascible, en la que los hombres son difíciles de asustar<sup>10</sup> con respecto a la muerte. La temperancia es la virtud de la parte concupiscible de acuerdo a la cual se llega a ser inapetente de goces de los placeres baladíes; la continencia (10) es también virtud de esta parte del alma, de acuerdo a la cual el

<sup>7</sup> Es curioso como el autor de este opúsculo fundamenta aquí su clasificación de las virtudes y los vicios, a través de la propuesta platónica de una triple partición del alma en concupiscible (ἐπιθυμητικο/ξ), irascible (θυμοειδη/ξ) y racional (λογιστικο/ξ), tal como lo expresa el fundador de la Academia en *La República* 436 a-b; 440b y en general todo el libro IV. Causa extrañeza, sobre todo, porque el fundador del Liceo, en el *De Anima*, se opone a esta partición y afirma que el alma es triple pero en cuanto vegetativa (τοῖ φυτικο/ν), sensitiva (τοῖ ἐπιθυμητικο/ν) y racional (τοῖ λογῦστιφο/ν), incluyendo principalmente en la vegetativa funciones de crecimiento y vida que Platón no tuvo en cuenta. La fundamentación de la filosofía moral presentada en la *Ética a Nicómaco* se basa igualmente en la naturaleza humana, vista desde las partes del alma y eligiendo la parte principal. El fin último del hombre, lo que trae consigo la felicidad, es obrar de acuerdo a su naturaleza racional activa. Cfr. *Ética a Nicómaco*. Lib. I. Cáp. 7 1098<sup>a</sup> 5-21. y Cáp. 13. 1102<sup>a</sup> 5-1102b 36. No obstante, no fundamenta las virtudes desde las partes irracionales del alma, sino en la racionalidad de la Phronesis. Las virtudes de la parte racional son las virtudes dianoéticas y las de la parte irracional, las éticas, en cuanto se tratan de un control de la razón sobre los deseos y pasiones. Sobre las otras partes del alma irracionales que el hombre posee dice: “*las virtudes de la nutrición y del crecimiento no son propias del hombre*” (Aristóteles, 1985: 1119b40-41).

<sup>8</sup> Este concepto de alma completa o entera, además de utilizarlo aquí en *Virtudes y vicios*, lo hace una sola vez en el *De Anima* 402b 10, cuando, en el comienzo del texto se pregunta cómo debe ser el método de estudio del alma. Si ella es una sola (ο/λη θυ/χη), pero compuesta por partes (μο/ρια), “*es necesario investigarla primero como un todo, antes que por partes*”. Lo particular de este asunto, junto con ser sólo en estos dos lugares donde se refiere al alma de esta forma, es que en *Virtudes y vicios*, contraponen el alma entera con los diferentes tipos de alma (εἰρδοξ), siguiendo a Platón, mientras que en *De Anima* no habla de tipos de alma, pues concluye que alma sólo hay una, pero con diferentes partes (μο/ρια).

<sup>9</sup> Según el plan de la obra establecido en el primer párrafo, del cual se trató en la nota 3, este anterior segmento es la referencia a la primera de las metas propuestas: saber cuál es la causa de cada una de las virtudes y de los vicios. Queda establecido entonces que es cada una de las partes del alma la causa de ellas.

<sup>10</sup> La expresión ἐκπληκτοὶ...υ/πο φοβῶν, repetida tres veces más en este mismo opúsculo, traduce textualmente: que se asustan por sus temores, que a nuestro juicio es una redundancia no necesaria en castellano, por lo cual mantenemos en la traducción sólo el verbo ἐκπληττῶς.

pensamiento reprime el deseo meditando en los placeres baladíes. La justicia es la virtud del alma que distribuye a cada quien lo que le corresponde según su mérito. La liberalidad es la virtud del alma que gasta mucho en cosas bellas. La magnanimidad es la virtud del alma, según la cual se es capaz de soportar (15) la fortuna y el infortunio, tanto como el honor y el deshonor.

La insensatez es el vicio de la parte racional, causa del vivir de mala manera. La irascibilidad es el vicio de la parte irascible, según la cual llegan a ser movidos fácilmente por la ira. La cobardía es la virtud de esta misma parte, en la que le temen<sup>11</sup> (20) principalmente a la muerte. La intemperancia es el vicio de la parte concupiscible, según el cual se elige los placeres baladíes [acerca de la incontinencia no hay ningún vicio: así mismo tú puedes definirlo]. La incontinencia es un vicio de esta misma parte del alma, según la cual se es arrastrado al deseo por la irracionalidad precipitándose por el disfrute de placeres baladíes<sup>12</sup>.

(25) La injusticia es el vicio del alma, según la cual se llega a codiciar más de lo que le corresponde por mérito. La iliberalidad es el vicio del alma, según el cual se desea obtener ganancia en todas partes. La pusilanimidad es el vicio del alma, según el cual se es incapaz de sobrellevar la buena o mala suerte, tanto como el honor y el deshonor<sup>13</sup>.

### **Obras, consecuencias y acompañantes de las virtudes**

(30) Lo propio de la Phronesis es el deliberar, el distinguir lo bueno y lo malo, y todo lo preferible y no preferible en la vida, el usar de buen modo todos los bienes que se tienen, el llevar las relaciones correctamente, el tener conciencia del momento oportuno, el usar sagazmente tanto el pensamiento como el obrar, el tener experiencia (35) de todo lo útil.

---

<sup>11</sup> Ver *supra*, n. 10.

<sup>12</sup> Aquí parece haber una contradicción, pues luego de afirmar que no existe vicio para la continencia o autocontrol, analiza el vicio correspondiente a éste.

<sup>13</sup> Hasta acá se ha cumplido el plan inicial: se han planteado las causas de las virtudes y los vicios, y en lo último que acaba de verse se encuentran enumeradas lo que sucede con ellas. Lo que sigue, por tanto, en el resto del texto es el análisis de los resultados y de lo que las acompañan. *Cfr. supra*, n. 3.

La memoria, la experiencia y la sagacidad hacen parte cada una de ellas ciertamente de la Phronesis, ya sea que la acompañen<sup>14</sup>, o que sean la coautoría de la Phronesis, lo mismo que la experiencia y la memoria; otras son partes de ella, por ejemplo, la discreción y la sagacidad.

(40) Es propio de la mansedumbre ser capaz de soportar mesuradamente las acusaciones y desprecios, así como no precipitarse rápidamente a la venganza, ni ser movido fácilmente por la ira<sup>15</sup>, ni tampoco poseer un carácter agrio o pendenciero, dado que tiene en su alma lo suave y quedo<sup>16</sup>.

Propio de la valentía es el no asustarse<sup>17</sup> (45) por la muerte, ser osado en las cosas dignas de temor, [1250b] (1) tener coraje para los peligros, elegir muy bellamente la muerte, antes que salvarse de forma deshonrosa; también es propio de ella ser el responsable de la victoria. Además, a la valentía le pertenecen el sufrir, perseverar y preferir actuar como un hombre bueno. A la valentía la acompañan (5) el coraje, el buen espíritu,

<sup>14</sup> Pasaje de difícil traducción. Los verbos *παρέπεται* (verbo que continúa utilizándose en singular para referirse a varios sujetos) y *ἔστιν* están originalmente en singular, pero traducidos al plural, pues consideramos que se refieren a la memoria, la experiencia y la sagacidad. Inmediatamente después vuelve y menciona a las dos primeras, por lo que el verbo debe referirse a la sagacidad solamente, pero todo ello, a través del *καθάπερ*, se asimilan a las otras dos. Luego de ello menciona otra vez a la sagacidad, pero esta vez, junto a la discreción, como partes de algo que no esta claro qué pueda ser.

<sup>15</sup> Plural en el original.

<sup>16</sup> El trato en la *Ética Nicomaquéa* y en la *Ética a Eudemo*, dado a esta virtud es un tanto diferente. En *Ética Nicomaquéa* 1108<sup>a</sup> 4-9, afirma que la mansedumbre (*πραότης*) es el término medio respecto a la ira (*ὀργή*), frente a la cual el exceso es la iracundia (*ἡ δὲ κακία ὀργιλότης*), y el defecto la incapacidad de ira (*ἄωρησία*). Más adelante, *Ética Nicomaquéa* 1125b 26 -1126b 10, cambia de parecer al afirmar que el término medio y los extremos respecto a la ira carecen de nombre, por lo cual puede llamársele mansedumbre, al primero, e irascibilidad (*ὀργιλότης*) e incapacidad de encolerizarse (*ἄωρησία*) a los extremos. En *Ética a Eudemo* 1120b 38, enuncia nuevamente la mansedumbre y la irascibilidad como término medio y exceso, pero coloca la indolencia o insensibilidad (*ἀναλησία*) en lugar del defecto; además de agregar en 1131b 26, dos nuevos excesos: el altivo y el servil respectivamente (*ὁ πρός μέσος τοῦ χαλεποῦ καὶ τοῦ ὀνδραποδώδους*). En común, la *Ética Nicomaquéa* y la *Ética a Eudemo* aportan una definición diferente de la mansedumbre como el irritarse por los motivos debidos, en la manera debida, cuando es debido y cono los que es debido. Ninguna de estas tres obras enuncia una actitud que acompañe a la mansedumbre, lo cual será común en las demás virtudes analizadas.

<sup>17</sup> Ver *supra*, n. 10.

la osadía y la confianza, además del amor al trabajo y la perseverancia<sup>18</sup>. Pertenece a la templanza el no maravillarse del goce de los placeres del cuerpo<sup>19</sup>, y no ser deseoso de todos los goces de los placeres vergonzosos; así como el temer la legítima libertad<sup>20</sup> y (10) mantenerse a lo largo de la vida de la misma manera en lo pequeño y en lo grande. El buen orden, el decoro, el pudor y la timidez acompañan a la templanza.

La continencia consiste en ser capaz de someter por el pensamiento al apetito que se precipita sobre deseos y placeres baladíes, además de perseverar en ello; también consiste en ser tolerante (15) de la necesidad y dolor según la naturaleza<sup>21</sup>.

Es propio de la justicia distribuir (lo que corresponde a cada uno) según el mérito, observar las costumbres y usos patrios, así como a las leyes

<sup>18</sup> En líneas anteriores, el opúsculo afirmaba que la valentía es la virtud respecto al miedo a la muerte, lo cual viene a ser ratificado en este nuevo párrafo. En *Ética Nicomaquéa* 1115<sup>a</sup> 4 -1115b 6, se ratifica también este aspecto al decir que llamamos valiente o audaz al que no le teme a nada, pero de este modo sólo se utiliza el término valiente metafóricamente o analógicamente, pues hay cosas dignas de temer como la envidia, el odio de los hijos o la infamia. La valentía en sentido estricto es el temor a la muerte, sobre todo, a la que se presenta en la guerra, en la manera y cantidad debidas. Tanto en la *Ética Nicomaquéa*, como en la *Ética a Eudemo*, opone la valentía a la cobardía (δειλί/α), como a la temeridad (ορρασ/τηξ), esta última no citada en el opúsculo que nos ocupa. Ambos libros mencionados añaden además una lista de cinco tipos de valentías: la cívica, la militar, la de inexperiencia e ignorancia, la debida a la esperanza y la de pasión irracional o arrebatado (Aristóteles, 1967: 1116<sup>a</sup> 16 -1117<sup>a</sup> 29 & 1129<sup>a</sup> 13- 31).

<sup>19</sup> *Ética Nicomaquéa* y *Ética a Eudemo*, es más preciso en la determinación del tipo de placeres referidos a la moderación. Este opúsculo habla de los placeres del cuerpo (η( σωματικη η(δονη/), mientras que aquellas dos obras, sobre todo *Ética Nicomaquéa*, aunque también distinguen entre los placeres del cuerpo y los del alma (Aristóteles, 1985: 1117b 29-31), precisan que la moderación se refiere a cierto tipo de placeres del cuerpo, los placeres respecto a los objetos del gusto y del tacto (α(φη\ καιύ γευροσιξ) (*Ibid.*: 1118a.26) (περιύ τα\ γευστα\ καιύ α(πτα/.) (Aristóteles, 1967: 1230b.38). Ambos tratados aristotélicos establecen la templanza (σφροσου/νη) como el término medio, entre el exceso en la búsqueda de los placeres: incontinencia (α(κολασιήα), vicio incluido también en *Virtudes y vicios*; mientras el defecto, no mencionado en éste, “no tiene nombre, porque difícilmente tal persona existe” (Aristóteles, 1985: 119<sup>a</sup> 12), es mencionado en otros lugares como insensibilidad (Aristóteles, 1967: 1221a.2 & 1231<sup>a</sup> 39), (Aristóteles, 1985: 1119<sup>a</sup> 7: α(ναισροσιήα).

<sup>20</sup> Estas últimas palabras tienen un sentido un poco oscuro δικαία α(δεια no aparecen combinadas en ningún otro verso en el *corpus aristotelicum*, por lo cual no podemos tener una referencia para su traducción. La versión de Patricio de Azcarate la traduce por “legítima satisfacción”; la versión inglesa de H. Rackham coloca “disorder”. Consideramos que el sentido que plantea expresar es el de legítima libertad, dispensa o exención, por lo cual quiere expresar que el hombre con templanza se abstiene de los placeres, inclusive de aquellos a los que podría tener derecho.

<sup>21</sup> Es curioso como en la *Ética Nicomaquéa* no existe ningún análisis directo de esta virtud, sólo breves referencias, dentro de las cuales es importante destacar dos que se refieren a ella como una virtud más general que la temperancia (σφροσου/νη) (Aristóteles, 1967: 1231<sup>a</sup> 24, 1231b3-4), pues establece un control sobre todo tipo de placeres, los del cuerpo y los del alma; por lo cual, promete un análisis más profundo que no desarrolla. En cambio, en *Ética Nicomaquéa* dedica todo el capítulo VII a esta virtud y sus vicios. Al igual que en *Virtudes y vicios*, en la *Ética Nicomaquéa* relaciona la continencia (ε(γκατρε/α) con la perseverancia o resistencia (κατρε/α) (Aristóteles, 1985: 1145<sup>a</sup> 36).



escritas; también consiste en ser veraz en lo que se ostenta y respetar los acuerdos. En primer lugar se debe ser justo (20) con los dioses, luego con los espíritus, después con la patria y los progenitores, por último con los que han bajado (al Hades)<sup>22</sup>; todo ello constituye la piedad, siendo ella ciertamente parte de la justicia o le sigue muy de cerca. A la justicia la acompañan también la santidad, la verdad, la fidelidad y el odio a la maldad<sup>23</sup>.

Propio de la liberalidad es (25) gastar las riquezas en cosas dignas de alabanza, es ser generoso al gastar dinero en lo necesario, ser colaborador en el infortunio, y no tomar de donde no se necesita. La persona liberal lo es tanto en la limpieza de su vestido, como en la de su casa, en la producción de cosas extraordinarias y bellas, (30) las cuales son un agradable pasatiempo sin tener que ser útiles, como alimentar a animales que tienen algo peculiar o admirable<sup>24</sup>. La liberalidad está acompañada por la flexibilidad del carácter<sup>25</sup>, la buena educación, la filantropía, el ser compasivo, amante de los amigos, de los extranjeros (hospitalario) y de la belleza<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Consideramos que se trata de bajar al Hades, pues el término bajar parece ser un eufemismo para mencionar a los muertos o antepasados.

<sup>23</sup> En *Ética Nicomaquéa* dedica Aristóteles todo el capítulo V al análisis de la justicia. En ambos lugares se define la justicia como el distribuir o dar a cada uno según su mérito (κατ' ἄξιαν), pero en el aparte 1131<sup>a</sup> 10-1132b 20, contraponen esta definición distributiva o geométrica, con un segundo tipo de justicia, correctiva o aritmética, que consiste en dar siempre lo igual o por partes iguales, sin tener en cuenta el mérito. Ninguna de las otras descripciones que se hacen aquí en *Virtudes y vicios* son utilizadas de nuevo en la *Ética Nicomaquéa*; ni las personas o seres con quien se debe ser justo, ni las otras virtudes que acompañan a la justicia.

<sup>24</sup> Sobre la liberalidad ya se dijo algo en la introducción, donde se aclaró como este opúsculo deja de lado el vicio por exceso: la prodigalidad (αστυία). Como en todas las otras virtudes, el análisis que se realiza en *Ética a Eudemo* y *Ética Nicomaquéa* es mucho más completo. Por ejemplo, hacen la claridad de que ella hace referencia al dar y recibir dinero 1107b 9-12, mientras que en *Virtudes y vicios* resalta el carácter del dar.

Una clara contradicción con las dos éticas se presenta con referencia al gasto en cosas inútiles, pues esto en aquellas tiende más a la prodigalidad; la liberalidad debe saber cuándo y cómo gastar el dinero (*Ibid.*: 1120<sup>a</sup>24-26), por lo cual, la utilidad es una de las cualidades que debe tener el objeto del gasto. La inutilidad mencionada en *Virtudes y vicios* está más cercana a la magnificencia, virtud que no es analizada en este opúsculo.

<sup>25</sup> Se añade el complemento del carácter (τοῦ ἡ) / φοῦξ), quizá porque la cualidad de la flexibilidad tiene un sentido lejano al ético que aquí se le quiere imprimir. El término υ(γρο/τηξ significa principalmente humedad, por lo cual no estaba demás hacer la aclaración de que se utiliza referido al carácter.

<sup>26</sup> Ninguna de las virtudes relacionadas aquí con la liberalidad son mencionadas junto a ella en las éticas.



A la magnanimidad<sup>27</sup> (35) pertenece el soportar de buena manera la fortuna y el infortunio, el honor y el deshonor, tanto como no admirar el lujo, ni el tener criados, ni el poder, ni las victorias en los certámenes, pero sí tener cierta profundidad y grandeza de alma. Sin embargo, no es magnánimo quien se esfuerza en vivir mucho, ni quien ama la vida<sup>28</sup>. (40) Con carácter sencillo y noble es capaz de soportar la injusticia, sin ser vengativo. La sencillez y la honestidad acompañan a la magnanimidad<sup>29</sup>.

### Obras, consecuencias y acompañantes de los vicios

Juzgar de mala manera los hechos es propio de la insensatez<sup>30</sup>, al igual que, de mala manera, deliberar, comportarse y utilizar (45) las riquezas presentes. También consiste en el opinar falsamente sobre lo bueno y bello [1251a] (1) de la vida. Junto a la insensatez se encuentran la inexperiencia, la ignorancia, la incontinenencia, la torpeza y la falta de memoria.

La irascibilidad es de tres especies: la cólera, la amargura y la aflicción<sup>31</sup>. Es propio del irascible no ser capaz de soportar (5) pequeños desprecios, ni la inferioridad, pues es capaz de ser castigador, vengativo, fácilmente movido a la ira tanto por obra o por palabra que suceda. A la irascibilidad le acompañan la irritabilidad y la mutabilidad del carácter, la amargura en el hablar, el disgustarse por pequeñeces, (10) y padecer estas cosas rápidamente durante un corto momento.

<sup>27</sup> Muy representativa es la etimología de esta virtud y de su vicio, pues la μεγαλοθυχι/α y la μικροθυχι/α traducen textualmente grandeza y pequeñez de espíritu. Aquí las traducimos por magnanimidad y pusilanimidad.

<sup>28</sup> No quiere esto decir que deba preferir la muerte sobre la vida, ni considerarla como algo sin valía. Nada más lejano al espíritu griego. El sentido remite, antes bien, a no apearse demasiado a la vida, lo cual, infunde a la larga un miedo continuo a la muerte, el cual es ajeno al espíritu magnánimo.

<sup>29</sup> No se distancia mucho el análisis hecho en este opúsculo y en las dos éticas con respecto a esta virtud, sobre todo, en lo referente a su relación con el honor y el deshonor. Digno de señalar son los dos vicios que en la *Ética a Eudemo* 1232 a19-1233<sup>a</sup> 31 y en la *Ética Nicomaquéa* 1123<sup>a</sup> 35-115<sup>a</sup> 33, contraponen a la magnanimidad, por un lado el defecto denominado pusilanimidad, mencionado también por este opúsculo, y por el otro, el exceso denominado vanidad (χαυνο/τηξ), ausente en el tratado que nos ocupa.

<sup>30</sup> El orden del opúsculo es claro. Luego de hablar de cada una de las virtudes procede a hablar del vicio correspondiente. Como se ha visto en las anteriores notas aclaratorias, Aristóteles en sus otras obras morales adjudica dos vicios a cada virtud, en cambio aquí solo se adjudica uno.

<sup>31</sup> Además de lo dicho en la nota 16 sobre la virtud correspondiente a este vicio, es necesario decir que Aristóteles en la *Ética Nicomaquéa* 1126a 14-22, relaciona también a los irascibles (οργιλοι) con los coléricos (ακροχολι/α) y los amargados (πικροί). La aflicción (βαρυθυμι(α)) no es mencionado, pero en su lugar añade a los difíciles (χαλεποί). En *Ética a Eudemo* 1231b 8, menciona de nuevo a los irascibles y difíciles, pero añade a los salvajes (αγριοι/). La definición de irascibilidad cambia también de manera sustancial.

La cobardía consiste en ser movido fácilmente por el miedo de lo que sucede, y mucho más por el miedo a la muerte o a las mutilaciones del cuerpo. También consiste en creer que lo mejor es salvarse de cualquier modo, en vez de morir bellamente. La cobardía es seguida por la molicie, la falta de virilidad, (15) la pereza y el amor a la vida. Debajo de ella hay una cierta timidez y un carácter sin ganas de entrar en disputas.

A la intemperancia pertenece el elegir el goce de placeres perjudiciales y vergonzosos, el creerse mucho más feliz viviendo en tales placeres, el ser amante de la risa, de las burlas (20) y del ridículo. Le es propio también el ser facilista tanto en el pensamiento como en las obras. Junto a la intemperancia van el desorden, la desvergüenza, la indecencia, el afeminamiento, la despreocupación, la indiferencia, el descuido, la flojera.

La incontinencia consiste en, desprovisto de razonamiento, elegir el goce de los placeres y considerar que era mejor no haber participado de ellos, (25) ni mucho menos tenerlos (arrepentirse); así como en suponer que es necesario obrar tanto lo bueno como lo provechoso, pero distinguiéndolos por los placeres. La incontinencia es acompañada por la molicie<sup>32</sup>, el arrepentimiento y la mayoría de vicios que acompañan también a la intemperancia.

(30) La injusticia es de tres especies: la impiedad, la ambición y la soberbia. La impiedad es una ofensa contra los dioses, los espíritus o los que han bajado (al Hades)<sup>33</sup>; contra los progenitores y contra la patria. La ambición es una injusticia contra los convenios, eligiendo lo provechoso en contra del mérito propio. La soberbia es aquella según la cual (35) se dispone para sí mismo los placeres, mientras se conduce a otros hacia la vergüenza, por lo cual Eveno<sup>34</sup> dice acerca de ella: *“cualquiera que no obtiene un provecho sufre igualmente una injusticia”*.

Es propio de la injusticia apartarse de las costumbres y usos patrios, desobedecer las leyes y a los gobernantes, [1251b] (1) engañar, jurar en

<sup>32</sup> En *Ética Nicomaquéa* la molicie (μαλακία) acompaña también a la falta de control o incontinencia (ἄκρασία).

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, n. 22

<sup>34</sup> Poeta griego nacido en Paros; vivió a mediados del siglo V. Es principalmente compositor de elegías, de las cuales sobreviven unos 10 fragmentos indirectos, como este que aquí se cita. Aristóteles lo menciona en tres ocasiones, además de este opúsculo. En *Ética a Nicómaco* 1152<sup>a</sup> 32-33, cita el siguiente fragmento: *“afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres”*. Luego, en *Ética a Eudemo* 1223<sup>a</sup> 32, lo trae a colación al decir: *“toda acción necesaria es molesta por naturaleza”*. Fragmento que repite en la *Metafísica* 1015<sup>a</sup> 29.

falso, apartarse de los acuerdos y de los compromisos. La injusticia es acompañada por la calumnia, la fanfarronería, la filantropía ficticia, la malicia y la picardía.

La iliberalidad es de tres especies: la codicia, el ahorro y (5) la avaricia. La codicia es aquella según la cual se busca enriquecerse de cualquier modo, poniendo mayor cuidado en la ganancia vergonzosa. El ahorro es aquel según el cual se llegan a hacer los gastos más bajos sólo de lo necesario. La avaricia es aquel vicio en el cual gastan muy poco y de mal forma, engañando más para obtener ventaja, (10) no conforme al momento oportuno.

La iliberalidad consiste en hacerse rico en gran medida, en no creer que sea vergonzoso buscar ganancia, llevar una vida baja, servil y sucia, ser amante de honores y extraño a la libertad. La iliberalidad es acompañada por la cicatería, (15) la aflicción, la pusilanimidad, la vileza, la desmesura, la innobleza y el odio a los hombres.

Propio de la pusilanimidad es no ser capaz de soportar el honor y el deshonor, ni la fortuna, ni la mala fortuna, pero sí de disminuir el honor recibido, de reservar para sí mismo lo poco que le ha dado la buena fortuna; también es propio de la pusilanimidad no ser capaz de soportar (20) el deshonor más insignificante, y juzgarlo como un fracaso, un castigo de los dioses y un gran infortunio; es capaz también de lamentarse por todo y soportarlo de mala gana. Además de esto, el pusilánime es tal que es capaz de llamar a toda negligencia suya un abuso y un deshonor; y que ha sucedido por desconocimiento u olvido. La pusilanimidad es acompañada por la cicatería, la pequeñez de ánimo, (25) la queja contra el destino y la vileza.

## CONCLUSIÓN

Propio de la virtud en general es procurar diligentemente la disposición en relación con el alma, proveída con movimientos tranquilos y ordenados, armonizada en todas sus partes; por eso, la disposición diligente del alma parece ser el paradigma de un (30) buen régimen político. Propio de la virtud es hacer el bien a los dignos, amar a los buenos, no ser castigador, ni vengativo, sino benigno, bondadoso e indulgente. A la virtud la acompañan la probidad, la equidad, la amabilidad y la buena esperanza. Además de tales cosas, es capaz de

ser (35) amante de la amistad, de la compañía, de los extranjeros, de los hombres y de la belleza, todo lo cual es propio de las cosas dignas de alabanza, mientras que lo contrario es propio del vicio.

## REFERENCIAS

### Texto griego

ARISTÓTELES. "Virtues and vices". Rackham, H. (Ed). The Perseus Digital Library Tufts university. En: [http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll\\_GrecoRoman.html](http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_GrecoRoman.html).

### Traducciones

ARISTÓTELES. (1967). *Obras completas*. Traducción, estudio preliminar y notas por Francisco Samaranch. Madrid: Aguilar. 1369-1373p.

\_\_\_\_\_. "Virtues and vices". Rackham, H. (Ed). The Perseus Digital Library Tufts university. En: [http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll\\_GrecoRoman.html](http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_GrecoRoman.html).

### Bibliografía relacionada o utilizada

ARISTÓTELES. (1985). *Ética Nicomaquéa y Ética a Eudemo*. Julio Pallí Bonet (Tr). Madrid: Gredos. 562p.

\_\_\_\_\_. (1982). *Metafísica*. Edición trilingüe. Valentín García Yebra (Tr). Madrid: Gredos. 830p.

BERENGUER AMENÓS, J. (1997). *Gramática griega*. 35ed. Barcelona: Bosch. 276p.

GUTHRIE. W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega*. Tomo IV. "Introducción a Aristóteles". Madrid: Gredos. 483p.

LIDDELL, H. & SCOTT, R. (1961). *A greek english lexicon*. University of Oxford: Clarendon Press. 2111p.

SEBASTIÁN YARZA, F. I. (1999). *Diccionario griego-español*. II Tomos. Barcelona: Sopena. 1643p.

# ph

## COLABORADORES

COLLABORATORS

### CARLOS EMILIO GARCÍA DUQUE

Profesor de Filosofía en la Universidad de Caldas y de epistemología en la Universidad de Manizales. Autor de artículos y traducciones que han aparecido en distintas revistas nacionales e internacionales. Ha publicado los libros *Evolución histórica del pensamiento científico* (Universidad de Manizales, 1997), *Introducción a la lectura de Popper* (Universidad de Caldas, 2001) y *Popper's theory of science* (Continuum, 2006). E- mail: carlos.garcia\_d@ucaldas.edu.co

### ISHA GAMLATH

Directora del Departamento de Cultura Cristiana y Cultura Clásica Occidental, de la Universidad de Kelaniya. Entre sus publicaciones se cuenta con "Ritual, divination and divine inspiration", "Biddhism as an Environmental Religion", "Perversions and Promiscuities: Manifestations of Divine Madnes", entre otros. E-mail: isha@kln.ac.lk

### JAVIER PICÓN CASAS

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha participado con diferentes publicaciones en la *Revista de Filología Clásica y Filosofía Antigua*, con títulos como "La noción de función en el tratado *De Locis Affectis* de Galeno", "Raíces homéricas del *Hipólito* de Eurípides y de la *Ética a Nicómaco*" y "Commentarium in Librum IX Aristotelis *De Interpretatione*" en colaboración con Dña. Isabel Hernández Curto, entre otros. E-mail: vanhackez@gmail.com

### JUAN MANUEL CUARTAS R.

Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle; Coordinador del Grupo 'Mentis' de investigación en Filosofía de la Mente y Ciencias Cognitivas. Entre sus publicaciones se cuenta con libros como *El budismo y la filosofía: contrastes y desplazamientos*, y artículos publicados en series nacionales como "(In)versiones en el proyecto de

la inteligencia artificial” y traducciones como “Precisión y Pasión: el problema del ensayo y del ensayismo en la obra de Robert Musil” de J. Bouveresse. E-mail: juancuar@univalle.edu.co

**JORGE IVÁN CRUZ GONZÁLEZ**

Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a Doctor de la Pontificia Universidad Bolivariana. Ha sido profesor en diversas universidades de Bogotá y desde 1992 vinculado a la Universidad de Caldas en el Departamento de Filosofía. Publicaciones en revistas nacionales e internacionales en temas de filosofía moderna y contemporánea. E-mail: jorge.cruz@ucaldas.edu.co

**MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA**

Decano Director del Departamento de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Su línea de investigación se desarrolla en la Fenomenología, estudios que lo han llevado a participar en coloquios internacionales que reúne este tema. Entre sus publicaciones se cuenta con el libro titulado *Fenomenología del Cuerpo y de su mirar* publicado por la Universidad de Santo Tomás. E-mail: mavillamil13@hotmail.com

**DALIA CARREÑO DUEÑAS**

Abogada, Licenciada en Filosofía y Letras y en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás con Magíster en Evaluación Educativa de la misma universidad. Cuenta además con una Especialización en Derecho Penal y Ciencias Forenses de la Universidad Católica de Colombia. Entre sus publicaciones están *Reflexiones éticas sobre la psicología*, y el Prólogo a *El Papel del Trabajo en la Transformación del mono en hombre* de F. Engels. E-mail: daliacarreno@yahoo.com

**ALEJANDRO ROJAS BENJUMEA**

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Entre sus publicaciones se cuenta con: “La diferencia y su tensión con la idea de igualdad: lo social, lo jurídico y lo político”, “La filosofía hermenéutica y el proyecto humanista de la Mercadología”, “U. T. Place y la teoría de la identidad en filosofía de la mente” y Capítulo del libro *La Posmodernidad a debate* de la Biblioteca Colombiana de Filosofía.

**HUMBERTO VALERO CÁRDENAS**

Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás y Psicólogo de la

Pontificia Universidad Javeriana. Cuenta con una Maestría en Planeación Socio Económica de la Universidad Santo Tomás.

**FR. ARTURO RESTREPO RESTREPO**

Licenciado en Filosofía y letras de la Pontificia Universidad Bolivariana. Magister en Educación de la Universidad Santo Tomás con una Especialización Gerencia de instituciones de Educación superior de la misma universidad. Ha participado con publicaciones en *Colombia Sol De Aquino*.

**JORGE ALEJANDRO FLÓREZ**

Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus principales áreas de trabajo son la filosofía antigua y la fenomenología. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas.  
E-mail: [jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co](mailto:jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co)

**OLMER ALVEIRO MUÑOZ SÁNCHEZ**

Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana y Magíster en Estudios Políticos de la misma universidad. En la actualidad se desempeña como docente de la Universidad Pontificia Bolivariana y participante del Grupo de Investigación de Estudios Políticos. Es co-autor del libro *Dyskolos Menandro de Atenas*. Sus áreas de estudio se centran en Teoría Política y Relaciones Internacionales. Entre sus publicaciones se cuenta con "Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno en el mundo medieval" y "El pensamiento Político en William Ockham (Guillermo de Ockham)". E-mail: [politico@logos.upb.edu.co](mailto:politico@logos.upb.edu.co)



## ORIENTACIONES PARA POTENCIALES AUTORES DE *DISCUSIONES FILOSÓFICAS*

La Revista *Discusiones Filosóficas* recibe colaboraciones originales en forma de artículos que reportan resultados de investigación, reseñas, traducciones y ponencias sobre sus temas de interés (filosofía y filosofía de la literatura). Estas colaboraciones se publican en español, inglés o portugués, a menos que los autores soliciten explícitamente la traducción al español. La revista también invita a los lectores a enviar textos cortos de réplica a los artículos publicados, así como reseñas de libros especializados publicados recientemente. Las colaboraciones deben ser enviadas a su Consejo Editorial.

Los trabajos deben ceñirse a las normas establecidas para el caso (ver formato de artículo en cada edición) y estar acompañados de un resumen (abstract) no mayor de 150 palabras, preferiblemente incluyendo también su versión inglesa, y no menos de cuatro palabras clave o descriptores. Las propuestas serán enviadas en copia de papel y en disquete (programas Word). No se considerarán propuestas cuya extensión exceda las 7000 palabras (incluyendo el resumen). Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima por parte de lectores expertos, en el mismo orden de llegada. La versión electrónica también se puede remitir como archivo adjunto al E-mail: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co) En cada artículo se debe identificar la institución a la que pertenece su autor o una mínima información profesional e investigativa que, a su criterio, pueda ser mencionada. Los potenciales autores deben certificar que no han enviado su propuesta de publicación a ninguna otra revista y que se abstendrán de someterla a consideración de otra revista mientras dura el proceso de evaluación en la nuestra.

Las referencias bibliográficas pueden aparecer como nota de pie de página o integradas en el texto, entre paréntesis, así: (apellido del autor, año: número de página). En este último caso, deben aparecer las referencias completas al final del trabajo.

Para el fascículo correspondiente al semestre enero-junio, la revista recibe propuestas de publicación hasta el 31 de marzo. Para el fascículo correspondiente al semestre julio-diciembre, las propuestas se reciben hasta el 30 de septiembre. Los artículos recibidos después de esas fechas serán considerados para la publicación del semestre siguiente. Todos los artículos son sometidos a una evaluación doblemente anónima. Los autores serán notificados de la decisión de los árbitros en los dos meses siguientes a la recepción de sus propuestas. Sólo se publicarán los artículos que superen satisfactoriamente el proceso de evaluación.

## GUIDELINES FOR POTENTIAL CONTRIBUTORS

The journal *Discusiones Filosóficas* accepts original contributions such as research papers, reviews, translations and articles on its topics of interest (philosophy on all fields and philosophy of literature). These contributions are published in Spanish, English or Portuguese, unless the author explicitly requests a Spanish Translation. The journal also invites the readers to send short texts in response to previously published articles, as well as reviews of specialized books published recently. The collaborations should be sent to the Editorial Board.

The texts should follow the established norms for each case (see article format in each edition), and be accompanied by an abstract no longer than 150 words, preferably including its Spanish translation, and at least four key words. A printed (Word program) and a CD copy of the proposals should be sent to the Editorial Board. Proposals exceeding 7000 words (including the abstract) will not be considered. All of the articles will be subjected to anonymous evaluation by expert readers, in the order of arrival. Electronic versions can also be mailed to the following e-mail address: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co). In each article the authors must include their institutional affiliation as well as some basic professional and investigative information. Prospective authors should certify that they have not sent their proposal for publication to any other journal and that they will refrain from submitting it for consideration of another journal for as long as our evaluation process takes.

The bibliographical references can appear as foot notes or integrated in the text, in parenthesis, in the following way: (author's last name, year: page number). In the last case, the complete references should appear at the end of the text.

For the issue corresponding to the semester January-June, the journal receives potential articles until March the 31st. For the issue corresponding to the semester July-December, the journal receives potential articles until September the 30th. The contributions received after these dates will be considered for publication in the following semester. All of the articles are subjected to a double blind evaluation. The authors will be notified of the referees' decision within the two months following the reception of the proposals. Only articles that satisfactorily pass the evaluation process will be published.

# Revista Discusiones Filosóficas

## FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

### Suscriptores Nacionales por un año. (2) Ejemplares

Se debe consignar en Bancafé, cuenta de ahorros No. 255050114 código 00HD005  
Promoción e indexación de publicaciones científicas.

### Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados  
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10  
A.A. 275 Manizales - Colombia  
Tel: 8781500 ext. 12222  
Fax: 8781500 ext. 12622  
E-mail: [revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year      Volumen/Volume      Número/Number      Fecha / Date

# Estudios de Filosofía

## n<sup>o</sup> 39

ISSN 0121-3628

Junio de 2009

### Contenido

#### Artículos de investigación

**Método versus Cálculo en las Críticas de Newton a Descartes y Leibniz**

Niccolò Guicciardini

**El problema de la identidad personal en el § 16 de la Crítica de la razón pura**

Juan Adolfo Bonaccini

**El motivo trascendental en Kant y Husserl**

Jaime Javier Villanueva Barreto

**El carácter dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Su fundamento y sentido**

Hugo Renato Ochoa Disselkoen

**La figura del testigo en la fenomenología actual**

Patricio Andrés Mena Malet

**“Pero, ¿qué es la vida real?” Sobre la existencia estética en *De sobremesa* de José**

**Asunción Silva**

Juan Pablo Pino Posada

**Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel**

Klaus Vieweg

**Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia y la filosofía de la ciencia**

Sergio Hernán Orozco Echeverri

**Persona. Categoría fundamental y desafío práctico**

Andrés Saldarriaga Madrigal

**Michel Maffesoli, una crítica de la modernidad desde un posmodernismo afirmativo**

Marco Antonio Vélez Vélez

**La justicia económica global en el sistema internacional de estados**

Francisco Cortés Rodas

#### Artículos de reflexión

**Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson**

Víctor Hugo Chica Pérez

**Nietzsche y su crítica teórica en el período de juventud a la filosofía schopenhaueriana**

John Fredy Ramírez Jaramillo



UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

# PRAXIS FILOSÓFICA

## CONTENIDO

### ARTÍCULOS

La educación moral según Lawrence Kohlberg:  
una utopía realizable

**Antonio Linde Navas**

Nietzsche: filosofía y educación

**William Betancourt**

The Rhetoric of Action: A Reflection on Plato's *Gorgias*

**José Daniel Parra**

Prosperidad y caída de la Atlántida. Influencias de Heródoto  
en el relato platónico de la corrupción de la *pólis*

**Ivana Costa**

O holismo quineano e a ciência sem dogmas

**Marcos Bulcão**

Simulando a Searle

**Manuel Liz**

Espacios modales incompletos

**José Tomás Alvarado**

¿Una filosofía del cuerpo en Kant?:  
una aproximación estético-antropológica

**Juan Carlos Castro Hernández**

### TRADUCCIONES

Un comentario a la *Crítica de la razón pura*:  
“Revolución copernicana”, “Trascendental”, “Trascendente”  
y “Exposición metafísica del tiempo”. *N. K. Smith*

**Traducción de Andrés Lema-Hincapié**

Reglas para una discusión crítica. *Van Eemeren*  
**Traducción de Sebastián Agudelo y Julián Trujillo**

La filosofía de la existencia. *Maurice Merleau-Ponty*  
**Traducción de Juan Manuel Cuartas**

### RESEÑA

David Miller

*Out of Error. Further Essays on Critical Rationalism*

**Diego Rosende**



**Departamento de Filosofía**  
**Nueva serie, No. 28, Enero-Junio 2009**  
ISSN 0120-4688



Revista  
Agronomía



Revista  
Biosalud  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Lilacs



Revista  
Boletín Científico  
Museo de Historia Natural  
Indexada en:  
Publindex Categoría B



Revista  
Cultura y Droga



Discusiones Filosóficas  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Philosopher's Index



Revista  
Hacia la promoción  
de la Salud  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Lilacs



Revista  
Luna Azul (On Line)  
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Index Copernicus, DOAJ



Revista  
Universidad de Caldas

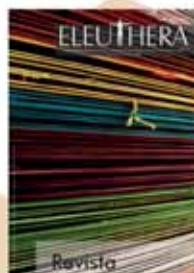




Revista Colombiana de las Artes Escénicas



Revista Veterinaria y Zootecnia



Revista Eleuthera  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista Jurídicas  
Indexada en:  
Publindex Categoría C  
DialNet



Revista Kepes  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



Revista Vector



Revista de Antropología y Sociología (Virajes)  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Ventas, suscripciones y canjes  
Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados  
Universidad de Caldas  
Sede Central  
Calle 65 No. 26 - 10  
A.A. 275  
Teléfonos: (+6) 8781500  
ext. 12222  
e-mail: [vinves@ucaldas.edu.co](mailto:vinves@ucaldas.edu.co)  
[revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)  
Manizales - Colombia

## Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

KPS



w w w . 4 - 7 2 . c o m . c o

472

LA RED POSTAL DE COLOMBIA

› Línea de Atención al Cliente Nacional ◀  
01 8000 111210

ph

**Esta Revista se terminó de imprimir  
en julio de 2009 en los talleres del  
Centro Editorial Universidad de Caldas  
Manizales - Colombia**